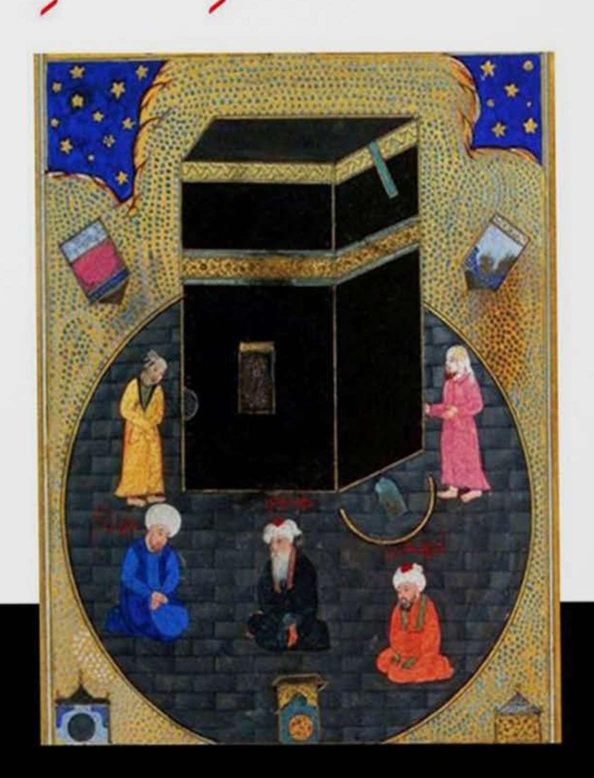
سلسلة تاريخ شبه الجزيرة العربية وأديانها قبل الإسلام

مَكَّةُ قَبْلَ الإِسلامِ



فريق من الباحثين

ترجمه عن الإنكليزية:
هشام شامية



مَكَّةُ قَبْلَ الإِسلام

المركز الأكاديمي للأبحاث

مَكَّةُ قَبْلَ الإِسلامِ

فريق من الباحثين

ترجمه عن الإنكليزية
هشام شامية

مَكَّةُ قَبْلَ الإِسلامِ

Mecca before Islam

فريق من الباحثين، ترجمه عن الإنكليزية : هشام شامية

تصميم الكتاب وغلافه :علي الحسناوي، التقويم اللغوي : أيمن بطحوش

الناشر :المركز الأكاديمي للأبحاث / العراق ـ تورنتو ـ كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

Library and Archives Canada/موثق بدار الكتب والوثائق الكندية

ISBN 978-1-927946-76-3

Email: info@acadcr.com **Website:**http:/www.acadcr.com

nasseralkab@gmail.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2019

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان 7611-2047

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel:+961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website:www.all-prints.com **Email:tradebooks@all-prints.com**

لمحة عن الكُتّاب والمؤلّفين

يهودا دي نيفو و جوديث كورين:

كانَ عالم الآثار نيفو (١٩٣٢ - ١٩٩٢) مُديراً للبحثِ الميدانيّ في مشروع النَّقب الأثريّ، ومن منشوراته العديدة "الرُّعاةُ الوثنيّون" (١٩٩١) و"النُّقوشُ العربيَّة القديمة في النَّقب" (١٩٩٣). أمَّا جوديث كورين فكانَت شهادتُها الجامعيَّة الأولى في اللُّغة والأدب الإنجليزيّ، جامعة بريستول بريطانيا (١٩٧٠)، ثمَّ حصلَت على الماجستير في علم المكتبات (١٩٧٣)، وهي مُتخصِّصة في البحث عن المعلومات والبيانات، وقد تعاونَت مع نيفو منذُ سنواتٍ عديدة.

اكتشفَ نيفو النقوشَ بالخطّ الكوفيّ في صحراء النَّقب، هذا ما أدَّى به وجوديث كورين إلى إعادة النَّظر في أصول الإسلام، والتَّاريخ الإسلاميّ المُبكِر. نيفو وكورين شاركا في تأليف "مُفترَق الطُّرق إلى الإسلام": أصولُ الدّين العربيّ والدَّولة العربيَّة، والتي تُمثِّل نظريةَ نشأةِ الدولة الإسلاميَّة والدين وتطوُّرها. وقد نُشِرَت بعضُ أعمالِ نيفو في كتابِ السَّعي وراءَ مُحمَّد تاريخيَّاً، الّذي حرَّره ابن ورَّاق.

جي. آر. دي. كينغ:

هو أستاذٌ مُحاضِرٌ في قسم الفنّ وعلم الآثار، كليَّة الدّراسات الشّرقيَّة والأفريقيَّة (SOAS)، جامعة لندن. كانَ في السَّابق مُدرِسٌ مُساعِدٌ بقسم الفنّ الإسلاميّ في مركز الدّراساتِ العربيَّة في الجامعة الأمريكيَّة في القاهرة (١٩٧٧-١٩٨٠)؛ أستاذٌ مُساعِدٌ في علمِ الآثارِ الإسلاميَّة بقسمِ الآثار والمتاحف، جامعة الملك سعود، الرّياض، (١٩٨٠-١٩٨٧)؛ زميلٌ باحثٌ

بقسم الكلاسيكيَّات، كليَّة كينجز في لندن (١٩٨٨-١٩٨٩). قام بمسوحاتٍ أثريَّةٍ وغيرها من الأعمال الميدانيَّة في الأردن وسورية والسُّعودية واليمن، وكانَ مديرَ الفريق البريطانيّ العامل في مجال التَّنقيب الدُّوليّ ضمنَ موقعِ ميناء جلفار الإسلاميّ، رأس الخيمة، الإمارات العربيَّة المُتَّحدة (١٩٨٩-١٩٩٢). ومنذ عام ١٩٩٢ كانَ مديرَ المسحِ الأثريّ لجزر أبو ظبي **(ADIAS)**.

هيديوكي أيو:

هو أستاذُ دينٍ مُختَصٌ في دراسات الأقاليم والدّراسات الثّقافيَّة (الشَّرق الأوسط وشمال أفريقيا) في كلّية جواكان طوكيو. مُتخصِّصٌ في حقبة تكوين الإسلام، بما في ذلك حياةُ النَّبيّ مُحمَّد، وعمليَّة تشكيل العقيدة الإسلاميَّة، القرآن والشَّريعة الإسلاميَّة. بصفتِهِ طالباً درسَ في تونس، وبعد إنهاء دراسته العليا شغلَ منصبَ خبيرٍ في السَّفارة اليابانيَّة في تونس. تشملُ اهتماماتُه الحالية الاختلافاتِ بينَ الأديان السّماويَّة والاختلافات بينَ المُجتمَعاتِ اليابانيَّة والشّرق أوسطيَّة.

والتر دوستال:

هو الخبيرُ في الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة. في المقام الأوَّل عُرِفَ والتر لدراساته الميدانيَّة الإثنوغرافيَّة للمُجتمَعات العربيَّة والشرق أوسطيَّة. يعملُ أيضاً كأمينٍ لقسم الشَّرق الأوسط في مَتحَف الإثنولوجيا في فيينا. فضلاً عن ذلك، ساهمَ مساهمة كبيرة في تطويرِ نظريةِ الأنثروبولوجيا من خلال تأكيده على التَّفاعُل بينَ البيئة والمُجتمَع والتَّاريخ. كما أدَّى دوراً بارزاً في المنطقة العربيَّة.

يوري روبن:

هو أستاذٌ في قسم اللُّغة العربيَّة والدّراسات الإسلاميَّة، عملَ في مجالاتِ البحث مع التَّركيز بشكل خاص على القرآن، والتَّفسير، والروايات الإسلاميَّة المُبكِّرة وقد قامَ بتأليف عددٍ من الكتب في تلك الموضوعات منها "بينَ الإنجيل والقرآن": أطفالُ إسرائيل والنَّظرة الدَّاخليّة للإسلام. برينستون، نيو جيرسى: داروين للصَّحافة، ١٩٩٩؛ " مُحمَّد النَّبيّ والمنطقة العربيَّة" ٢٠١١. وساهمَ بإدخالاتٍ مُهمَّة إلى الموسوعة الإسلاميَّة وغيرها من الأعمال، وقد شغلَ روبن أيضاً منصباً في المجلس الاستشاريّ لموسوعةِ القُرآن.

أوغو فابيتي:

ولِدَ في ميلانو عامَ ١٩٥٠، وأكملَ دراستُه الجامعيَّة في ميلانو وبافيا، وتخرَّجَ عام ١٩٧٥ في حقل الفلسفةِ النَّظريّة. درسَ بينَ عامَي ١٩٧٦ و ١٩٧٨ الأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة، وتابعَ دراستُه في الفلسفة في بافيا، حصلَ في عام ١٩٧٨ على دبلوم في علم الإنسان الاجتماعيَّ (الدّراسات الأفريقيَّة)، وتشملُ اهتماماتُه موضوعاتٍ مثل العمليَّات الاجتماعيَّة الطبقيَّة والهويَّة العرقيَّة، المُحاكاة في الثَّقافة والدّين في عالم يتَّجهُ نحوَ العولمة، فضلاً عن موضوعاتِ نظريَّةِ المعرفة وتاريخ علم الإنسان. حاصل على درجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا المُعاصِرة وماجستير في علوم الأنثروبولوجيا و الإثنولوجيا وباحث في جامعة تورين (١٩٨٣-١٩٨٨)، وأستاذ مُشارِك في بافيا (١٩٨٩-١٩٩٤)، ثمَّ أستاذ في جامعة فلورنسا (١٩٩٥-١٩٩٨). و يُدرِّس الآنَ في جامعة ميلانو بيكوكا منذُ عام ١٩٩٨ موادَّ مُتعلِّقة بالأعراق والأنثروبولوجيا.

محمود إبراهيم:

حاصل على دكتوراه في حقل التَّاريخ الإسلاميّ /الشَّرق الأوسط الحديث /تاريخ شمال أفريقيا /الأدب العربيَّ، عضوٌّ في الجمعيَّة التاريخيَّة الأمريكيَّة مركز البحوث الأمريكيَّة في مصرَ وجمعيَّة دراسات الشَّرق الأوسط في أمريكا الشماليَّة، له الكثيرُ من المقالات والكتب منها مفاهيم التَّاريخ الإسلاميَّ: مجلة الاتّجاهات في التّاريخ، نيويورك، المُجلَّد ٢ رقم ٣، ١٩٨٢؛ من الّذي صنعَ التّاريخ: التَّجربة الفلسطينيَّة في التّاريخ الشَّفوي مع توم ريكس وعادل يحيى، مؤسَّسة تامر للتّعليم المُجتمَعي، القدس، ١٩٩٤.

باتريشيا كرونة:

أمريكيّةٌ دنماركيّةٌ باحثةٌ ومؤلّفةٌ ومؤرّخةٌ للتّاريخ الإسلاميّ المبكر (١٩٤٥ - ١١ تمُّوز ٢٠١٥). بحثت في القرآن ككِتاب مُقدّس بنظرةٍ تاريخيّةٍ، كما هي الحال بالنّسبة لتاريخ الكتاب المقدّس، وفي عام ١٩٧٧ أصبحت محاضرةً جامعيّةً في التّاريخ الإسلاميّ بجامعة أكسفورد، ثمّ أستاذةً مساعدةً، وشَغَلَت مناصب عدّةً في كليّة كيوس في جامعة كامبريدج في عام ١٩٩٠، وفي عام ١٩٩٧ تمّ تعيينُها في معهد الدّراسات المتقدّمة في برينستون، وعمِلت ضمن المدّة من عام ١٩٩٧ حتى تقاعدها في عام ٢٠١٤، وحازَت على لقب بروفيسور ميلون، من عام ٢٠٠٢ حتّى وفاتِها في تمُّوز عام ٢٠١٥.

ألّفت كتاب تجارة مكّة وظهور الإسلام عام ١٩٨٧، وكتاب الهاجريّون: دراسة في المرحلة التكوينيّة للإسلام سنة ١٩٧٧.

روبرت بيرترام سيرجنت:

عالم إسكتلندي (مارس ١٩١٥– أبريل ١٩٩٣)، أحد أبرزِ المُستعرِبين في جيله، استكملَ درجة الدكتوراه وكانَت أطروحتُه عن المنسوجات الإسلاميَّة. في عام ١٩٤٠، كانَ عملُه في عدن، لكن مع تقدُّم الحرب العالميَّة عادَ إلى المملكة المُتَّحدة في عام ١٩٤١، نشرَ دراسةَ "النثرِ والشّعر من حضرموتَ"، وفي عام ١٩٦٤ تمَّ تعيينُه كمُحاضِر في التَّاريخ الإسلاميّ كامبريدج. كما أنَّه كانَ مديراً لمركز منطقة الشَّرق الأوسط في كليّة بيمبروك كامبريدج حتَّى تقاعدِه في عام ١٩٨١. عادَ بعدَ تقاعُده إلى مسقطِ رأسه إسكتلندا حيثُ واصلَ البحثَ الأكاديميَّ. كتبَ وشاركَ في تحرير العديد من البحوثِ المنشورة وغير المنشورة ومنها "صنعاء": مدينة عربيَّة إسلاميَّة"(١٩٨٣).

المترجم: هشام شامية

وُلِد هشام شاميَّة في مدينة دمشق عام ١٩٨٥، درسَ في مدارسها والتحقَ بجامعة دمشق قسم التّرجمة في اللُّغة العربيَّة والإنكليزيَّة، عملَ في مجال ترجمة البحوث والمقالات الدّينيَّة والاجتماعيّة منذُ عام ٢٠٠٥، فضلاً عن الدّراسات اللاهوتيَّة في منطقة الشَّرق الأوسط؛ ترجمَ طائفةً من المقالاتِ والبحوثِ والكتبِ منها "مفهومُ الله وبناته عِندَ العرب قبل الإسلام" و"مكَّة قبل الإسلام" وكتابُنا هذا "الكنيسة في ظلّ المَسجِد".

فهرس المحتويات

مقدَّمة المترجم

تُعَدُّ المعرفةُ هدفاً وسبيلاً في تقدُّم الإنسانيَّة، لكنَّ المعرفةَ التاريخيَّة غيرُ كافيةٍ وغيرُ مُتكامِلة نتيجةَ الأحداثِ الزَّمنيَّة والتَّزوير أو التَّحيُّز. ووجبَ على الباحثين العملَ والبحثَ وفقَ مناهجَ مُرتبِطةٍ بطرائق الاستدلالِ والمنطقِ والاستنتاجِ. أمَّا المنهجيَّةُ فهي مجموعةُ المعاييرِ والتقنياتِ والوسائلِ، الواجبِ اتِّباعَها في أثناءِ البحث. ويُعرَفُ عن المَنهج التّاريخيّ اعتمادُه الأسلوبَ العلميَّ في البحث، وهذا الكتابُ يتضمَّنُ مجموعةً مُترجَمة من المقالاتِ والبحوثِ المبنيَّة على موادٍّ أوَّليَّة وثانويَّة للمصادر ونقدِها بطريقةِ الاستنتاجِ، لاستعادةِ صورةٍ مخفيَّة أو مُغيَّبة عن البيتِ الحرام، أوَّل بيتٍ وُضِعَ للنَّاس كما في قوله تعالى **سورة آل عمران الآية ٩٦: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وَضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾.**

تنتقلُ فصولُ هذا الكتاب بينَ مجموعةٍ انتقائيّةٍ من أعمالِ باحثين مُخضرَمين، وتبدأ في وصف المُسلِمين للبيت الحرام، مبنيّةً على مُقارَبةِ البقايا الأثريَّة مع ما يشبهُها من لُقًى عبر بحثٍ قدَّمَه "**نيفو**" بمُساعَدة زميلتِه "**كورين**" (*أصولُ أوصافِ المُسلِمين للحرمِ المكّيّ الجاهليّ*)، واصفاً طريقةَ البناءِ بحجارةٍ من دونِ طين، ليستمرَّ حتَّى يصلَ إلى وصفِ شكلِ الحرم بما يحتويه ويحيطُ به من أفنيةٍ ومساحاتٍ أخرى. ثمَّ يعيدُ لنا تشكيلَ ما تبقى من لوحاتٍ داخلَ هذا المُحيط وخارجَه. ويصفُ مظاهرَ الاحتفالاتِ والجوانب التوحيديَّة للوثنيّن، في أثناء أدائهم فريضةَ الحجّ، وتأكيد إيمانهم بالله الأعلى قبلَ الإسلام. ثمَّ يخصُّنا "**جي. آر. دي. كينغ**" بالأحداث التَّاريخيَّة التي وقعَت في مكَّة (*لوحات الحرم المكّيّ قبلَ الإسلام*)، حيثُ كانَ من نتائجِها إزالةُ

اللَّوحات والتماثيل في الحرم المكيّ. ويضيفُ "**كينغ**" الرّوايات الَّتي وصفَت اللَّوحات الفُسيفسائيَّة والأيقونات المسيحيَّة التي كانَت تصوِّرُ يسوعَ وأمَّه مريمَ والأنبياءَ كإبراهيمَ وإسماعيلَ، والأصول غيرَ العربيَّة في المزار العربيّ.

مع كثرةِ المعلوماتِ المُتَدَاخِلة للتَّقويم الإسلاميّ وجذوره، يُبيِّنُ أستاذُ الدّين المُختَصّ في دراسات الأقاليم والدّراسات الثقافية "**هيديوكي أيو**" في بحثه (*التَّقويم في مكَّة قبلَ الإسلام*) استخدامَ التَّقويم الشَّمسيّ القمريّ قبلَ الإسلام، وإقحام نظام النَّسِيء الّذي استخدمَه بنو كنانة. حيثُ اعتمدَت مواسمُ الحجّ والتِّجارة على مواسمَ مُعيَّنةٍ، ووضعَ لنا توقيتَ الأسواق في المنطقة العربيَّة وأهمّيّتها لمن ارتادَها بناءً على المصادر التّاريخيَّة والإسلاميَّة، وعلاقة الإسلام بتعديل التَّقويم من خلال حجَّة الوداع، وعلاقة العرب قبلَ الإسلام بالإقحام الّذي يتمُّ فيه إدخالِ شهرٍ كبيسٍ كلِّ ثلاث سنواتٍ. ثمَّ يذهبُ إلى تأييد تقدُّمِ علمِ الفلكِ في المُجتمَع الإسلاميّ وتحصيلِه نظاماً مُتطوّراً عن التَّقويم اليهوديّ الحالي، وينتهي بالمُطابَقة بينَ التَّقويمات المسيحيَّة واليهوديَّة والهجريَّة.

في بحثِ "**والتر دوستال**" (*مكَّة قبلَ زمنِ النَّبيّ - مُحاوَلةٌ للتّفسير الأنثروبولوجيّ*) يكشفُ من خلال علم الإنسان وأعماله وسلوكه، عن التّغييرات النّاجمة عن الإسلام في المُجتمَع العربيّ القديم، عبر الأحداث الاجتماعيَّة المُحدَّدة للعمليّة التّطوُّريّة في المُجتمَع المكّيّ. كما يكشفُ عن علاقاتِ القرابة وشركاء الزَّواج وفئاته وعلاقات المُصاهرة، للدّخول في تحالفِ الزَّواج، المرافقِ لشبكةٍ من العلاقات الاجتماعيَّة.

ثمَّ ننتقلُ في كتابنا إلى بحثِ أستاذ الدّراسات الإسلاميَّة "**يوري روبن**" (*إيلاف قريش*)، الّذي يقدّمُ لنا الخلفيّة التّاريخيّة والتفسير الإسلاميّ لسورة قريش ١٠٦، حيثُ يوضِّحُ تأكيدَ المصادر الإسلاميَّة لرحلة الشّتاء والصَّيف، وتأمين هاشم جدّ الرَّسول لقوافلِ التِّجارة والإمدادات الغذائيَّة لمكَّة، وفي إشارة القرآن إلى خير الله نحوَ قريشٍ. ثمَّ يتناولُ مقال "**أوغو فابيتي**" (*دور مُنظَّمة "حُمْس" في تطوّر الأفكار السّياسيّة*) في مكَّة قبلَ الإسلام، والقبائل الّتي ارتبطَت بالحرم المكّيّ وقدسيّتها، وفئة المُحلِّين والمُحرِمين. ويبيُّنُ "**محمود إبراهيم**" في (*الأوضاع الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة في مكَّة قبلَ الإسلام*)، الأهمّيَّة التّجاريَّة لموقعِ مكَّة في المنطقة الواصلة بينَ طُرقِ التِّجارة، ودور هاشم وأخوته من بعده في تأمين قوافل التُّجَّار، والعلاقات الاجتماعيَّة القائمة على مُلكيَّة رأس المال، ويرى أنَّ المكّيّين قد عزَّزوا قوَّتَهم ووسَّعوا ثرواتِهم في علاقاتِهم معَ الجوار. وأمَّا "**يوري روبن**" في (*التِّجارة المكّيّة وتفسيرِ القرآن الكريم*) ومن خلال **سورة البقرة الآية ١٩٨**، يُفسّر الثّروةَ والرّبح المُكتسَب، وإذن الله في الشّراء والبيع قبلَ الإحرام وبعدَه. ويقدّمُ الرّواياتِ والتَّفاسيرَ التي تخصُّ التِّجارة والحجَّ، ويبيّنُ حالَ العربِ قبلَ الإسلام في جمعِهم بينَ التِّجارة والحجّ أو عدمه.

ويضمُّ هذا الكتابُ أيضاً بحثَ "**باتريشيا كرونة**" الغنيَّة عن التَّعريف (*قريش والجيش الرُّومانيّ- مُحاوَلة لفهم تجارة الجلودِ المكّيَّة*)، تناقشُ فيه علاقةَ المكّيّين وتجارتَهم معَ الجيش الرُّومانيّ المُسيطِر في المنطقة قبلَ الإسلام، والطُّرق الَّتي اعتمدَها تجَّار قرَيشٍ في نقلِ بضائعِهم وتجارتِهم معَ حرّيَّة الحركة وأمن الطُّرق الّذي وُفِّر لهم من قبلِ السُّلطات الرُّومانيّة. لكن يبدو أنَّ "**كرونة**" قد واجَهَت النَّقدَ اللاَّذع من خصومِها، وحاولَت من خلال تتبُّع أراءِ القرَّاء لمقالتِها وبحوثِها

أن تردَّ على من اتَّهمها بقلَّةِ الصّدق ومُحاوَلة التَّعتيم، كما في مقالتها المَعنوَنة (*الأساليب والمُناقَشات- "سيرجنت" والتِّجارة المكِّيَّة*)، حيثُ وضعَت النُّقاطَ والأجوبة على استفهامات "**روبرت سيرجنت**" المُتحيِّزة كما وصفَتها، واعتمدَت في بعضها على تفاسيرَ للأحاديثِ وعلى نظريَّة "**سيرجنت**" حولَ رجلِ الدّين. وضُمنَ هذا الكتاب مَقال "**روبرت بيرترام سيرجنت**" (*التِّجارة المكِّيَّة ونشوءُ الإسلام*: المفاهيمُ الخاطئةُ والجدليَّاتُ المُعيبة) نقدَ فيه كتابَ "**كرونة**" (*التِّجارة المكِّيَّة*) حيثُ رأى أنَّه تأسَّسَ على التَّفسيراتِ الخاطئةِ وسوءِ فهمِ المصادر، وفي بعض الأحيان، على ترجمةٍ غيرِ صحيحةٍ للُّغة العربيَّة، وقدَّم رأيَه بناءً على التفاسير الإسلاميَّة، وأشارَ إلى تصنيفِ الطَّبقات الاجتماعيَّة في مكَّة، ورحلات الصَّيف والشّتاء، من خلال تفسيرٍ آخرَ لهذه الرّحلات.

وسيجدُ القارئُ أيضاً]تعليقاتٍ للمُترجم[في الجزء المُخصَّص للحواشي، أُدرِجَت لِتفسِّرَ بعضَ المُصطلَحات والعبارات المبهمة، فضلاً عن الاستعانةِ بآياتِ القرآن تلافياً للاقتباسِ الجزئيّ إنْ وُجِدَ في الكتابِ الأصل، كي تعمَّ الفائدةُ معَ رؤية أعمقَ في النَّصّ المُتّرجَم لدى القارئ.

من الصُّعوبة إعادةُ بناءِ صورةِ الحرمِ المكّيّ قبلَ الإسلام في ظلِّ العددِ القليلِ من المصادر المُتبقّيَّة حتّى يومنا هذا، لكنَّ البحثَ والتقصّي كانَ هدفَ الباحثين لجمع المعرفة ونشرها. فهذا الكتابُ هو واحدٌ من سلسلةٍ تصدرُ عن المركزِ الأكاديميّ للأبحاث، تضمُّ في طيَّاتها أخرَ ما توصَّلَ إليه المُختَصُّونَ في التَّاريخ والآثار وعلم الثَّقافات المُقارَن والدّراسة العلميَّة للإنسان في الماضي والحاضر، والمجالات الأخرى المَعنيَّة.

هشام شاميّة – دمشق ٢٠١٦

أصول أوصاف المُسلِمين للحرم المكّي الجاهليّ

يهودا دي نيفو & جوديث كورين

المُقدّمة:

في السَّنوات القليلة الماضية حاولَت العديدُ من الدّراسات إعادة بناء الحرم المكّي قبل الإسلام، وغالباً ما كانَت الرّوايات مُتضارِبة في المصادر الإسلاميَّة.[1] وبما أنّ مكَّة هي مركزُ العبادة الجاهليّ، وحولَه تتمحورُ هذه الرّوايات، فإنَّ معرفةَ المُقدَّساتِ الوثنيّة الجاهليّة بشكلٍ عامّ تعتمدُ إلى حدٍّ كبيرٍ على إعادة البناء هذه. كذلك جمعَ **م. ج. كيستر** التّقاليد التي تشيرُ إلى أنّ بني غطفان قاموا ببناء حرمٍ خاصّ بهم يُسمَّى البُس، الّذي كانَ على غرار حرم الكعبة وفي منافسة مُباشَرةٍ معه، حيثُ أقيمَت فيه الشّعائرُ على غرارِ تلكَ الموجودة في الكعبة.[2] وهناك اثنان من المُقدَّسات (المعابد) الأخرى، هما أبرهة والقودم، قد بُنِيَا على ما يبدو لأغراضٍ مُماثِلة.[3] والرّوايات تشيرُ إلى عددٍ قليلٍ من المُقدَّسات الوثنيّة فضلاً عن المكّيَّة، لكنّها تؤكّد أنّ حرمَ مكَّة كانَ دائماً الأهمَّ، وأنّ المُقدَّسات الأخرى بُنِيت من قِبل القبائل الأخرى في

[1] **جيرالد ر. هاوتينج**، "*أصول الحرم الإسلاميّ في مكّة*"، في **ج. ه. أ جوينبول**، مُحرّر.، "*دراساتٌ في القرن الأوّل عن المُجتمَع الإسلاميّ*" (كاربوندال، إلاينوي، ١٩٨٢)؛ الكاتب نفسه، "لم نكن مُطالَبين بالدُّخول إليها ولكن فقط بالطّواف فيها"، **BSOAS** ٤٧ (١٩٨٤): ٤٢-٢٢٨؛ **يوري روبن**، "*الكعبة*: جوانب من طقوسها، أدوارُها ومكانتُها قبلَ الإسلام وأوائل العصور الإسلاميَّة"، دراساتُ القدس في اللُّغة العربيَّة والإسلام (**JSAI**) ٨ (١٩٨٦): ٩٧-١٣١.

[2] **م. ج. كيستر**، "*مكّة والقبائل العربيَّة*: بعض المَلْحُوظَات على علاقاتها"، دراساتٌ في التاريخ والحضارة الإسلاميَّة تكريماً للبروفيسور ديفيد أيالون (القدس وليدن، ١٩٨٦)، الصَّفحات. ٤٣-٤٤ ورقم ٥٢ للمصادر.

[3] المصدر نفسه، صفحة. ٤٤ و الأرقام. ٥٨-٥٩.

مُحاوَلةٍ للتّنافُس مع السّيادة المكّيَّة، أو بغرض توسيع قدسيَّة مكَّة إلى أماكنَ أخرى.

على وجه العموم، وافقَ علماءُ هذا العَصر على الرَّأي القائل بأنَّ مراكزَ العبادةَ الوثنيّة موجودةٌ في الحجاز الجاهليّ، وأنَّ مكَّة كانَت بارزةً بالفعل قبلَ ظهورِ الإسلامِ، الدّينِ الجديدِ الّذي حطّمَ الأصنامَ لكنَّه اعتمدَ الحرمَ المكّيَّ، بما في ذلك الاحتفالاتُ ذات الأصل الوثنيّ، وتمَّ إضفاءُ كاملِ الشّرعيَّة له بإعطائه نسبَ الإبراهيميَّة. قد أشارَ **جيرالد هوتنج** كذلك إلى العديد من أوجُه الشَّبه، وقارنَ بينَ تفاسير المِدراش للطّقوس اليهوديّة المحلّيَّة وتفاصيل العمارة وتفاسير مُماثِلة عن تفاصيلِ طقوس الحرم المكّي في الأدب الإسلاميّ.[١] فاستنتجَ أنّ المُقدَّسات الوثنيَّة في مكَّة قد اعتُمِدَت في الإسلام حتى تاريخ مُتأخِّر لما تسمحُ به الرّوايات الإسلاميَّة. وذكرَ أنّ سببَ اعتمادِه لها كانَ الرّغبةُ في تأكيد استقلاليّة الدّين الجديد عن أصوله اليهوديّة، لكنَّنا في الواقع نجدُ أنَّ العديدَ من خصائصِه كانَت عبارةً عن استعاراتٍ مُتأخِّرة من الأفكار اليهوديّة. في حين أنَّه يقبلُ ضمناً وجودَ مراكز عبادةٍ وثنيَّةٍ في مكَّة قبلَ الإسلام، وأنَّ الكثيرَ من معالمها يمكنُنا بناؤه من التّفاصيل في الأحاديث الإسلاميَّة.

إنَّنا قلِقونَ بشأن القبولِ الضّمنيّ لآراءٍ كتلكَ التي تعتمدُ تماماً على رواياتٍ أدبيَّةٍ لم تُثبَت قيمتُها كمصادرَ تاريخيّةٍ بعدُ، والّتي يجري حاليّاً إعادةُ النَّظر فيها.[٢] كما أنَّ التّفاسير في كلٍّ من أعمال اليهود والمُسلِمين هي أدبيّةٌ

---

[١] **جيرالد هوتينج**، *أصول*".

[٢] انظر، مثلا، **جون وانسبورو**، **"Res ipsa loquitur: History and Mimesis"**، المُحاضَرة التَّذكاريَّة السَّابعة لأينشتاين، أكاديمية العلوم والدراسات الإنسانية (القدس

بحتة، تكونُ غالباً إعادةَ تشكيلٍ أسطوريّ وتوضيحاتٍ من أدب التُّوبوس. قد يوجَد بالفعل بعضُ التّأثيرِ في الأدبِ الإسلاميّ لكتاباتِ المِدراشِ اليهوديَّة، ولكنَّ ذلك لا يثبتُ أيَّ تأثيرٍ مُحدَّدٍ لليهوديَّة في بناءِ المُقدَّسِ المكّيّ. بطبيعةِ الحالِ ومن بابِ التّحذير لا الدَّحض لمثل هذا التّأثير، نحن لا نرى أيَّ سببٍ لقبول مُناوَراتٍ أدبيّةٍ بحتة، ولاسيَّما في إعادةِ تشكيل الموضوعات الأسطوريّة كدليلٍ ملموسٍ عن الحقائق التّاريخيَّة. لكنّنا نقبلُ حجَّة **هوتنج** الأساسيَّة في أنّ الأدب الإسلاميّ التّقليديّ يحتوي على الأفكار الّتي لا يمكنُ أن تكونَ قد نشأَت في بيئةٍ وثنيَّة، وأنَّ هذه الأفكار أُدخِلَت بعدَ بناء الحرم المكّيّ وتمَّ قبولُها على أنّها إسلاميَّة. لكنَّنا نُفضِّلُ الاعتمادَ على الظّواهر الّتي يمكنُ تأكيدَها بأدلَّة ماديّة في البحث عن أصول هذا الحرم، والعمليّة الّتي أصبحَ من خلالها إسلاميّاً. غيرَ أنّه من الصّعب العثور على البقايا المادّيّة الّتي تُثبِتُ صحّة تلك الرّوايات. وعلى الرَّغم من العملِ الأثريّ الهائلِ الّذي نُفِّذَ على مدى العقودِ القليلةِ الماضيةِ في الصَّحراء السُّوريّة الأردنيّة وشبه الجزيرة العربيَّة، ولاسيّما الحجاز، فإنَّ تلك المناطقَ لم تُسفِر عن أيّ بقايا للمُقدَّسات الوثنيَّة في القرنين السّادس والسّابع الميلادي. لقد تمَّ العثورُ على مُستوطَنات في العصور الهلنستيَّة والنبطيّة والرُّومانيّة وأيضاً من العصر البيزنطيّ،[1] فضلاً عن العديد من النّقوش الصَّخريّة الوثنيَّة بمختلفِ لغاتِ شبهِ الجزيرة المنقوشة: الصَّفويَّة

١٩٨٧)؛ **باتريشيا كرونة**، *التّجّارة المكّيّة وظهور الإسلام* (برينستون، ١٩٨٧)؛ **يهودا نيفو و ج. كورين**، *مُفترَق الطّرق للإسلام* (قريباً).

[1] تمَّ نشرُ هذا العمل بشكلٍ دوريّ في *الأعمال السّنويّة لدائرة الآثار* (الأردن)، بحوث وأطلال.

واللّحيانيّة والثّموديَّة.[1] لكن لم يتمَّ العثورُ على مواقع العبادات الوثنيَّة في كامل المنطقة الّتي شملَها المسحُ، باستثناء عددٍ قليلٍ من المدافنِ التّليّة في الصَّحراء الأردنيَّة، ومع عدم توافُر أيٍّ إشارةٍ لاستيطانٍ مُصاحِبٍ لها.[2] وهناك علاماتٌ قليلُة تشيرُ إلى أنَّ الحجازَ كانَ منطقةً مأهولةً في القرن الخامس إلى القرن السَّابع الميلاديّ، وبالتّأكيد ليسَ من خلال أشخاصٍ يستخدمونَ أيَّ شكلٍ من أشكال اللّغة العربيَّة الفُصحى؛ أولئك الّذين ذكروا في "نقوش قبلَ الإسلام" ويُشيرونَ دائماً إلى تلك المنقوشة الموجودة في شبهِ الجزيرةِ.

يمكنُ سَردُ المُشكِلةِ على النّحو التَّالي: وفقاً للكتَّابِ المُسلِمين في أواخرِ القرنِ الثّاني الهجريّ عُرِفَت مجموعةٌ مُعيَّنَةٌ من الخصائص الوثنيّة والطّقوس، الّتي تُعزَى إلى الحِجازِ قبلَ الإسلام ولاسيَّما إلى الحرم المكّي، وبالنَّظرِ إلى العمل الأثريّ الواسع حتّى تاريخِه، لم يتمَّ الكشفُ عن أيٍّ مادّةٍ مُتبقِّيةٍ في الحِجاز تشبهُ بالحدِّ الأدنى هذه الأوصاف. فهل نعرفُ أيَّ عباداتٍ وثنيّةٍ في بلادِ الحجازِ أو في أيّ مكانٍ آخرَ، ومن المُمكِن أن تُعرَف لمؤلّفي مصادرنا الإسلاميَّة. وهل من المُمكِن أن يكونوا قد أسَّسوا موادَّهم باعتمادهم على الدّين الجاهليّ؟ أيجبُ علينا أن نقبلَ الموادَّ التّقليديَّة بشكلٍ مُسبَق، أم نقرّرَ رفضها نتيجة نقصٍ ما يدعمُ هذه الأدلّة؟ وهل يتوافرُ لدينا أيُّ أدلّة أخرى؟

---

[1] **ف. وانيت** و **و. ل. ريد**، الوثائق القديمة من شمال المنطقة العربيَّة (تورنتو، ١٩٧٠)؛ **وانيت**، "إعادة النظر في بعض نقوش منطقة تيماء"، وقائع ندوة الدّراسات العربيَّة ١٠ (١٩٨٠) ٤٠-١٣٣.

[2] **وانيت** و **ج. لانكستر هاردينج**، نقوش من خمسين ركام صفوي (تورنتو، ١٩٧٨).

الحفريّاتُ والمُسوحات الأرضيّة الأخيرة في النّقب، والّتي يجري إعدادُها للنّشر الآن،[1] كشفَت عن عبادةٍ وثنيَّةٍ نشِطةٍ في صحراء النَّقب الوسطى، يبدو أنّها موجودة بصورة مُستمِرّة من العصور النّبطية حتّى بداية العصر العبّاسي، أي في النّصف الثّاني من القرن الثّاني\الثّامن. ونرى أنّ العديد من سمات الموادّ المتبقّية لهذه العبادة، تشبهُ أوصافَ المُسلِمين للحرم المكّي، ولاسيَّما في شكله البدائيّ. علاوةً على ذلك، يتوفر آثارٌ أدبيَّةٌ وكتابيَّةٌ لعبادة إبراهيم التّوحيديَّة في النَّقب، وتقعُ في سدي بوكير مَعبدِ الوثنيَّة الأكبر(المُنقَّب عنه بشكلٍ جزئيّ)، الّذي يتقاسمُ موقعَه مع طائفةٍ من العرب التَّوحيديّين، حيثُ تكشِفُ مجموعةٌ كبيرةٌ من نقوشِهم الصَّخريَّةِ المنقوشةِ بالعربيَّة الفُصحى والخطّ الكوفيّ، عن نكهةٍ يهوديَّة مسيحيَّة.

عنصرُ الوثنيّة:

عُثِرَ على عشراتِ المواقعِ الوثنيَّة في صحراء النَّقب الوسطى، في المنطقة الواقعة على الحدود الشّمالية قرب الخطّ الواصل بينَ المُستوطَنات الإسرائيليَّة الحديثة، مشابي سيد ويروهام، والّتي تمتدُّ جنوباً إلى ما بعد رامون كريتر. وتحتوي هذه المواقع على بعض المباني المُنفصِلة والمعزولة، وهي عبارة عن تجمُّعات من الوحدات في مُعظَمها. كانَت هذه المباني معروفة لمُدّةٍ من الزَّمن، لكنّها في الآونة الأخيرة اعتُبِرَت كنوعٍ من قرىً صغيرةٍ أو مَزارِعٍ من

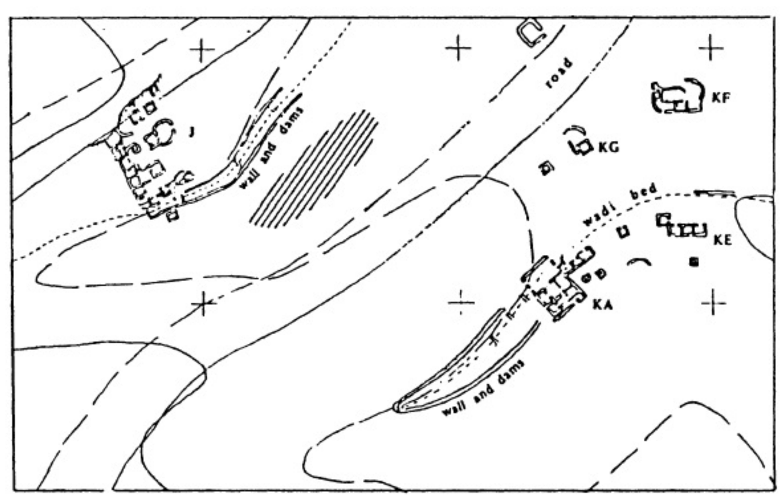
[1] **يهودا نيفو** و **أ. روزنبيرغ**، سدي بوكير ٨٤-١٩٨٣ (قريباً). التَّنقيب في هذا الموقع بدأ عام ١٩٨٢؛ تمَّ عرضُ سير العمل في ندوات القدس "من الجاهليَّة إلى الإسلام،" منذُ النَّدوة الثالثة، ١٩٨٥.

الأزمنةِ البيزنطيَّة العربيَّة،[1] وهو انطباعٌ عزَّزَه قربُها من الجريان السّطحيّ لأنظمةِ الاستزراع التّقليدية في النَّقب. وتشيرُ إعادةُ فحص هذه المواقع مُؤخَّراً إلى أنّ مُعظَمها وربّما جميعَها، يجبُ أن يُعادَ تعريفها باعتبارِها أماكنَ وثنيّةً مُقدَّسةً. لقد تمَّ إجراءُ حفريّاتٍ منهجيّة في أكبرها، أي في سدي بوكير،[2] وهو عبارةٌ عن حرمٍ وثنيٍّ يحتلُّ مساحةً مبنيَّةً تبلغُ نحو ٥٠ دونم، موزَّعة على مساحةٍ إجماليّةٍ قدرُها نحو ٥٠٠ دونم **(١ دونم = ١٠٠٠ M2)** في بلاد الشام فقط، على امتداد أوديةٍ حولَ تلّ مُنخفِض **(انظر الشَّكل ٢) وهذا الشكل موجود في ص ٢٦**. وقد تمَّ حفرُ نحوَ ٢٥ ٪ من الموقع، بما في ذلك القياساتُ التّي أُخِذَت في جميعِ أنحاءِ المنطقة، فأعطى التَّنقيبُ لكافة المناطقِ تَسلسُلاً زمنيّاً مُوحَّداً وصور عمرانيَّة مُتشابِهة. أُرِّخَ الموقعُ بوساطةِ الفخّار والقطع النّقديَّة الّتي تعودُ إلى القرن الثّامن الميلادي. وعُثِرَ أيضاً على أكثرِ من ثلاثينَ مَوقِعاً وثنيَّاً يعودُ إلى تلكَ الحقبة في استطلاع عام ١٩٨٥، لكنَّها لا تزالُ غيرَ منشورةٍ؛ ثمَّ اكتُشفَ الكثير من المواقع منذ ذلك الوقت. وتمثّلُ على ما يبدو إحياءً- ابتداءً من عهد هشام واستمراراً حتّى أوائل العصر العبّاسي- لظاهرة الطّقوس المعروفة من القرن الأوّل الميلاديّ. ويُرجَّحُ أنّ الوثنيَّةَ لم تتلاشَ في هذه المنطقة، وأنّ العبادةَ للوحاتِ التّذكاريّة "الوجّ بالمصريّة القديمة" موجودةٌ منذُ أوائل القرن الأوّل واستمرَّت حتَّى مُنتصَف القرن الثّامن الميلادي؛ أي من الحقبة النّبطيَّةِ إلى العباسيَّة.

---

[1] انظر مثلاً، **رودولف كوهين**، *المسح الأثريُّ لفلسطين*: خريطة شرق – سدي بوكير (١٦٨) (القدس، ١٩٨١)؛ الكاتب نفسه، *المسح الأثريّ لفلسطين*: تكْمِلَة (القدس، ١٩٨٧).

[2] **نيفو و روزنبيرغ**، سدي بوكير ٨٤-١٩٨٣.



الشَّكل ١: رسمٌ تخطيطيٌّ للأقسام K و J في الموقع الوثنيّ في سدي وبكير

إنَّ ما سبقَ يؤيّدُ تخمين **باتريك** حولَ اتّباعِ الأنباطِ عبادةً عربيَّةً قديمة، هي عبادةُ اللّوحات التّذكاريّة، ثمَّ تابعَ ذلك من بعدِهم قبائلُ عربيّةٌ أخرى في وسط وشمالِ المنطقةِ العربيَّة والنَّقبِ وسيناء حتّى ظهور الإسلام.[1] وقد أعادَت النّتائجُ الأخيرةُ في صحراء النّقب زمن وجود مثل هذه العبادة إلى القرن الثّامن الميلاديّ. هذا وقد بدأَ الوثنيُّونَ في سدي بوكير أنشطةَ العبادةِ تقريباً في عهدِ هشام (١٠٥–١٢٥هجريَّة/ ٧٢٤–٧٤٣م)، في حين كانت نهايةَ المُقدَّساتِ، كما تُؤرِّخُ القطعُ النّقدية، في عهد المهديّ (١٥٨– ١٦٩هجريَّة/

[1] **جوزيف باتريك**، **"Issur pessel u-temunah beqerevh a-Nabbati"**(تحريم تمثال منحوت بين الأنباط)، **كاثيدرا** ٢٦ (١٩٨٢): ٤-١٠٣ (العبرية مع مُلخَّص إنكليزيّ).

٧٧٥-٧٨٥)، أو في الأعوامِ الأولى من عهد هارون الرَّشيد (١٧٠- ١٩٣هـ/ ٧٨٦- ٨٠٩م).

ويُعَدُّ سدي بوكير أكبرَ معبدٍ وثنيّ في صحراءِ النّقبِ الوسطى، الّتي عُرِفَ عنها الكثيرُ، إذ أنّها كانَت الوحيدةُ الّتي تمَّ التّنقيب عنها بصورةٍ مُنتظَمةٍ. وبناءً على ما سبق سنستخدمُ هذا الموقعَ كأساسٍ لمُقارَنتِنا بينَ هذهِ العبادةِ الوثنيَّة وبينَ أوصاف المُسلِمين للحرم المكّي.

الموقع الطُّبوغرافيّ:

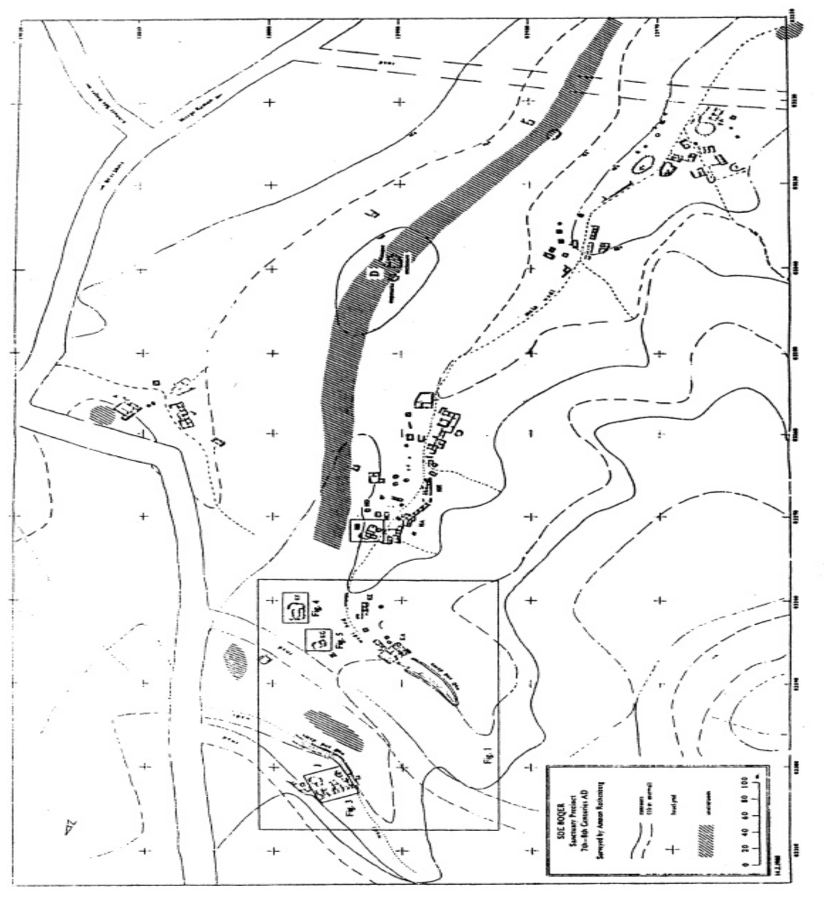
تقعُ الكعبة في وادٍ بينَ تلالٍ مُنخفِضةٍ، هي المروة والصّفا، ما جعلَها تتعرّضُ كثيراً لفيضاناتٍ مُفاجِئةٍ ناجمةٍ عن مياهِ الأمطارِ الآتيةِ من الجزءِ العلويّ لمكَّةَ، لتجريَ إلى أسفل الوادي مُتَّجِهةً نحوَ الكعبة. كما أشارَ **يو. روبن**: "يُقالُ في الواقع إنَّ المياهَ تتدفّقُ عادةً إلى أسفلِ منطقةِ بابِ بني شيبةٍ الّذي يقعُ أمامَ واجهةِ الكعبة".[1] على الرَّغم من ذلك فإنَّه من الغريب أن تجدَ مركزاً دينيَّاً مبنيَّاً في مكانٍ مثلِ هذا الموقع الخطير، ولكنَّه بالتَّحديد كالمواقع التي تتركَّزُ فيها مراكز العبادة في النّقب؛ أي في منطقةٍ مُنخفِضة ضِمنَ مُنحدَراتِ وادٍ يتعرّضُ لفيضاناتٍ مُفاجِئة. وفي سدي بوكير، تمتدُّ مباني العبادة على طولِ الطّريقِ إلى سريرِ الوادي. ومن أجلِ حماية هذه المباني من خطرِ الفيضانات، قاموا ببناء ثلاثةِ سدودٍ أو حواجزَ عبرَ الوادي الرّئيس لموقع سدي بوكير، تماماً عندَ المَنبع في أعلى المباني. ويوجَد تحتها مُباشَرةً مبنىً مربّعٌ يضمُّ العديد من الوحدات، مُرفَقة مع جدارٍ مُسوَّرٍ يمكنُ للماء أن يتدفّقَ من خلاله.

---

[1] **روبن**، "*الكعبة*"، ص. ٩٩ و رقم. ٦ للمصدر.

كذلك تُرِك في الجدار الحجريّ مَدخَلٌ ومَخرَجٌ ضيّقٌ للماء. يُحاطُ بالوادي الّذي يحتوي على السُّدود الثّلاثة جدارٌ حجريٌّ مُنخفِضٌ، وثلاثُ أو أربعُ مساراتٍ مُرتفِعة تصلُ إلى المبنى **(انظر الشَّكل ١، الفقرة الفرعيَّة KA) وهذا الشكل موجود في ص٢٣.** نرى أيضاً في بناء السّدود ما يشبهُ الرّدام في الكعبة، ويحيطُ طوقٌ بها يشبهُ الجدارَ، ويُذكَر أنّهما قد بُنيا بالقرب من الكعبة لحمايتِها من الفيضانات. كما أوضحَ **روبن،** ولتكونَ فعّالةً "يجبُ أن تقعَ بينَ واجهةِ الكعبة ومنطقةِ الصّفا والمروّة"،[1] أي عبرَ الوادي بينَ التلَّين. حيثُ إنَّ التّرتيباتِ المُشابِهةَ للسّدود في الأودية المُحاطَّة بسور، هي شائعةٌ جدّاً في مواقع النَّقب، لكن التّحقُّق المنهجيّ مازالَ في بداياته.

[1] **روبن،** *"الكعبة"*، ص. ٩٩.



الشّكل ٢: الرَّسم التَّخطيطي لموقع التَّل، سدي بوكير. يشارُ إلى جميع المباني الملحوظة، سواء المنقب أو غير المنقب عنها بعد[١].

---

[١] كلمة *رُدام* تشيرُ إلى أسلوبِ البناءِ الجافّ في بناء السُّدود.

وتتّجهُ أيضاً الرواياتُ الإسلاميَّة لتخبِرَنا أنّ اختيارَ موقع الكعبة في الوادي، كانَ مُصادفةً مُؤسِفة، ومن الواضح كحدٍّ أدنى، أنَّه في العبادة الوثنيَّة كما نعرفُها من النَّقب، تمَّ اختيارُ مواقعِ بعضِ المباني بشكلٍ مُتعمَّدٍ في سريرِ الوادي، وبشكلٍ جزئيّ على مَسارِ المياه. فظهرَ أنَّ الرُّدَام والجدار المُحيطَين بها يُشكِّلان جزءاً من بُنيةِ العبادة في الموقع.

طريقة البناء:

ينقلُ **روبن** حديثاً رواهُ معمَّرُ بنُ راشدٍ **(توفِّيَ ١٥٤هجريَّة/٧٧٠)**: إنّ "الكعبةَ بُنِيَت في الجاهليَّة بحجارةٍ مُفكَّكةٍ، من دونِ طين".[١] وجميعُ المباني في جميع مراكز العبادة في النّقب، شيدَت حتّى الآن على نحوٍ مُماثِل للبناء الجافّ، أي إنَّ الحجارة تُرصَفُ من دون المِلاط. وفي بعضِ المواقع، تُرصَفُ الحِجارة الّتي تتلاءَم مع بعضها، ثمَّ تُحشَرُ رقائقُ صغيرةٌ من الحجر ضمنَ الفراغاتِ بينَها. وفي سدي بوكير، كانوا يرصفونَها بشكلٍ أكثرَ بدائيَّةً، وتُعبَّأُ الحِجارةُ الصّغيرةُ والتُّرابُ من دون الجصّ في الفراغات. فأسلوبُ البناء هذا كانَ الأنموذجَ المُعتمَدَ في المواقع البيزنطيَّة العربيَّة في النّقب.

[١] المصدر نفسه، ص. ١٠١ و رقم. ١٤؛ انظر ص. ١٠٠ للمصادر.

خطّةُ المباني وهيكلُها

الارتفاعُ والكساءُ:

يؤكّدُ تراثُ مكَّة، أنّ الكعبةَ لم تكن ذا هيكلٍ دائمٍ، بل كانَت "عَرِيشاً" أي (خيمةٌ) أو (حظيرةٌ) يمكنُ للماشية أن تقتحمَها".[١] وهناك أيضاً أساطيرُ تفيدُ أنَّها كانَت خيمةً في زمنِ آدمَ.[٢] هذا يعني ضمناً أنّ الميزة الرّئيسة ليست في المبنى نفسه، لكن في الكسوة أو الغِطاء. وتؤكِّدُ الأحاديثُ الّتي نقلَها مُعمَّرٌ بنُ راشدٍ، والمذكورة أعلاه، أنَّ الكعبةَ لا تملكُ سقفاً دائماً، و"كانَ ارتفاعُه لدرجةِ أنّ جداءً يمكنُها أن تقتحَمه".[٣] بالتّالي كانَ فيها جدرانٌ مُنخفِضةٌ بما يكفي لتقفزَ الماعزُ الصّغيرة فوقَها، يعني أنَّ ارتفاعَها أقلُّ من ارتفاع الرَّجل. علاوةً على ذلك، توضَعُ الكسوةُ فوقَها بلا مشقّةٍ ومن دون مُثبّتاتٍ هيكليّةٍ.[٤] وفي مركزِ عبادةِ سدي بوكير نجدُ أيضاً أنَّ ارتفاعَ المباني، كانَ نحو ١,٦ متر، ولا تظهرُ أيُّ دلائلَ توحي أنَّها كانَت مسقوفةً فيما مضى. فقد كانَت مُغطَّاةً أصلاً بغطاءٍ مُؤقَّتٍ من القُماش أو الجلودِ أو من الأغصانِ، فإذا كانَ الحالُ كذلك، فإنَّ الكسوةَ تُنشَرُ عليها بسهولةٍ: ولا توجَد أيّةُ مؤشِّراتٍ هيكليّةٍ لدعائمَ أو مُثبّتاتٍ للسَّقف.

الحِجر/الحاتم:

يشملُ الحرمُ المكّي على سياج نصف دائري يُسمَّى الحجر، وهو مُتاخِمٌ لأحدِ جُدران الكعبة ويُعتبَر جزءاً لا يتجزَّأ من الحرم. لكنّه اليوم يقعُ

---

[١] المصدر نفسه، الصَّفحات. ٩٩-٩٨ و رقم. ٢.
[٢] المصدر نفسه، رقم. ٤.
[٣] المصدر نفسه، ص. ١٠٠؛ ص. ١٠١ و رقم. ١٤.
[٤] المصدر نفسه.

أمام جدار الكعبة الشّمالي الغربي، ويدلّ تحليل التّقاليد على أنَّه كانَ في الأصل قبالةَ الجدار الأماميّ، في المنطقة العامَّة نفسِها مثل الحجرِ الأسود، ومَقام إبراهيم، وزَمزَم.[١] ووفقاً للأحاديث الإسلاميَّة، فإنَّ أكثرَ الطّقوس الوثنيّة كانَت تُقامُ في الحجر، وليسَ في الكعبة، وكانَت الأصنامُ الرّئيسة موجودةً هناك؛ والتّماثيل أو الحجارة الّتي تمثّل الآلهة هُبَل، ومناف، وإيساف، ونايلة، وعدد كبير آخر. وتُذبَحُ الأضاحي ويُقدَّمُ الدّمُ واللّحمُ بالقرب من الأنصابِ في الحجر (يوضَعُ الدّمُ والأمعاءُ على الأصنام، لذلك نجدُ بعضَ التّداخُل بينَ دُور الأصنام ودُور الأنصاب في هذه المراسم).[٢] كما يبدو لم تكن الأصنامُ موجودة في الكعبة،[٣] فضلاً عن وجود بعض الاختلاف حولَ ما إذا كانَ قد طُلِبَ من المُصلِّين أو سُمِحَ لهم بدخولها، وهي نقطةٌ سنعودُ إليها لاحقاً. لقد نُقِلَت الطّبيعةُ المُقدَّسةُ الخاصَّة من الحجر إلى موقفِ المُسلِمين تُجاهَ ضريح مكَّة، ممَّا أدَّى إلى مُمارَساتٍ كأداءِ القسم داخلَها، وإلى تقاليدَ تُضفي الشّرعيَّةَ على حُرمتها من خلال ربطِها بمُحمَّدٍ (الّذي يُقالُ إنَّه صلّى هناك) وإسماعيلَ والعديدِ من الأنبياءِ الآخرين، الّذين تمَّ دفنُهم هناك.[٤]

ويُستخدَمُ هذا المُصطلَح (الحاتم) للدّلالة أيضاً على الحجر، سواءٌ في موقعه الأصليّ قبالة الجدار الأماميّ للكعبة أم في موقعه اللّاحق قبالةَ الجدار الشّمالي الغربي.[٥] إنّ الجذرَ "ح- ت- م" يعني حطمَ، أو سحقَ، أو كسرَ،

---

[١] المصدر نفسه، ص. ١٠٠ و الأرقام. ١٣-١١.
[٢] المصدر نفسه، الصَّفحات.، ٦-١٠٤.
[٣] المصدر نفسه، ص. ١٠٥.
[٤] المصدر نفسه، الصَّفحات. ١١-١٠٨.
[٥] المصدر نفسه، الصَّفحات. ١٤-١١٣؛ **هوتينج**، "*أصول*"، ص. ٣٥.

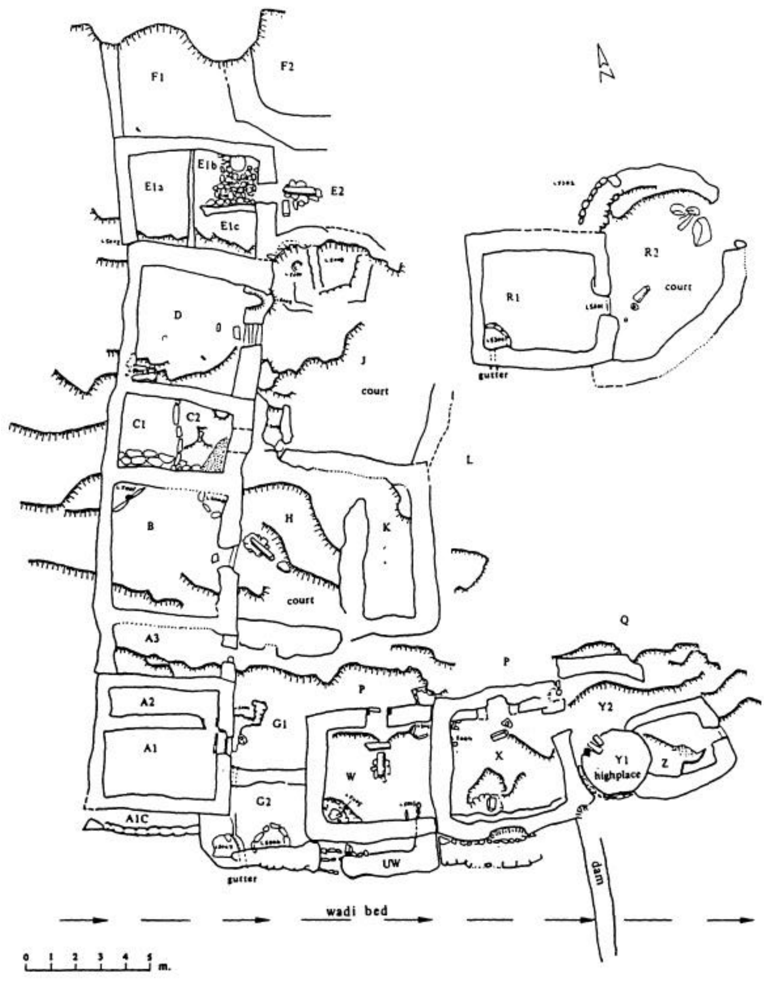
الأمر الّذي أدَّى بالمُسلِمين المُعتمِدين على الرّوايات لاقتراحِ العديدِ من التَّفسيراتِ العبقريَّةِ للمُصطلَح "حاتم". وتشملُ هذه الاقتراحاتُ على سبيل المثال، أنّه يشيرُ إلى احْتِشَاد أو تزاحُم العديد من الحُجَّاج[1] أو أنّه مُستمَدٌّ من طقوسِ رمي الملابسِ الّتي يؤدّي الحُجَّاجُ الطّوافَ بها حولَ الكعبة في الحجر، تلك الّتي تصبح مُقدَّسة ومُحرَّمة. كانَت الملابسُ تُترَكُ هناك حتّى تتفتَّتَ، وهذا يفسّرُ استخدام مُصطلَح حاتم بالنّسبة لها. كما وُجِدَت تفسيراتٌ أخرى مثل أولئك الّذين يؤدُّونَ اليمينَ المُقدَّسة ثمَّ يرمونَ شيئاً ما في منطقةِ حاتمٍ كمُؤشّرٍ على الإخْلاص ، أو أنَّ هذا المُصطلَح يشيرُ إلى رمي الهدايا للأوثانِ في الحجر (من دونِ فكرةِ الكسرِ، فالهدايا المُقدَّمة يجبُ أن تميلَ إلى كونِها أشياءَ ثمينةً غيرَ قابلةٍ للكسر مثلَ قطعةٍ من الذّهبِ والمُجوهَراتِ أو السّيوفِ أو قطعةٍ من الملابس).[2] ويُقالُ، حاتمٌ، وكذلك زَمزمٌ بالقربِ منه، كانَا مثل مكانين لتخزينِ الهدايا وفاءً بالنّذور.[3]

---

[1] **روبن**، "*الكعبة*"، ص. ١١٤.

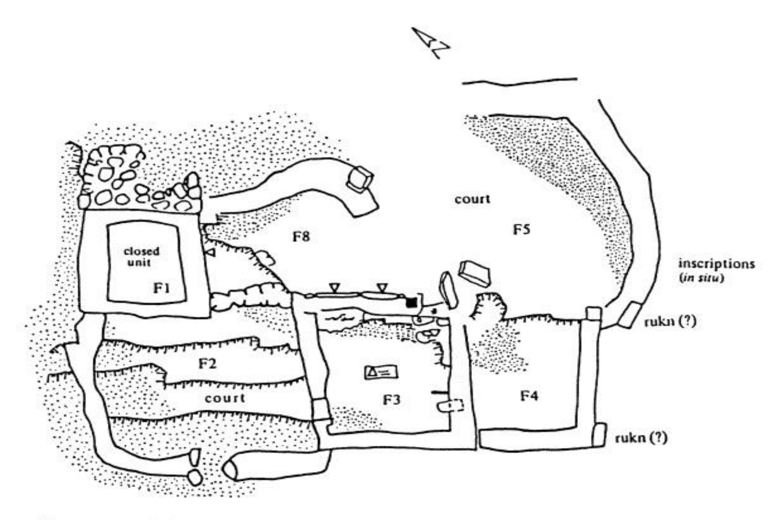
[2] المصدر نفسه، الصَّفحات. ١٦-١١٤ والأرقام. ٢٩-١٢٠؛ **هوتينج**، "*أصول*"، الصَّفحات. ٣٥-٣٤.

[3] **روبن**، "*الكعبة*"، ص. ١١٧.



الشّكل ٣: منطقةَ J من موقعِ سدي بوكير. لا يشارُ لودائعِ الرَّماد والشّظايا.

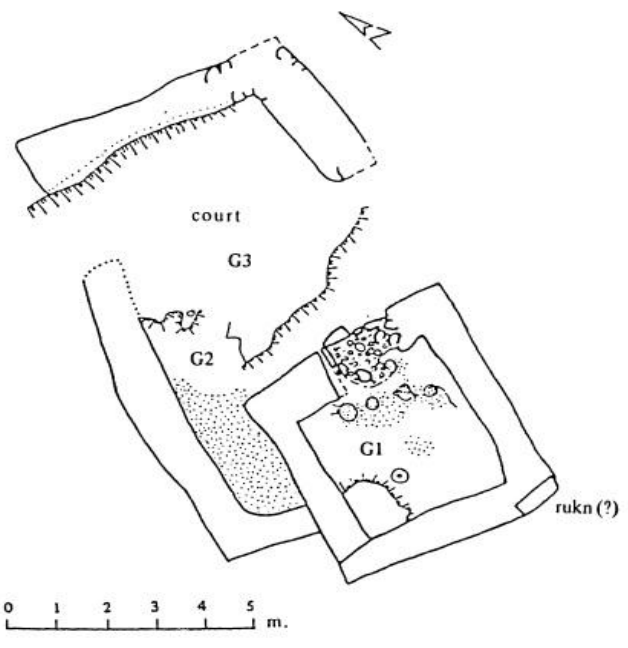
تُشيرُ كلُّ هذه الاقتراحات المُتضارِبة إلى أنّ المُسلِمين المُعتمِدين على الرّوايات لم يعرفوا حقّاً إلامَ يشيرُ المُصطلَحُ حاتم. حيثُ نبقى في مُواجَهة ثلاثةِ حقائقَ فقط: هذه الرِّوايات معظمُها تتمحوَرُ حولَ فكرةِ إلقاءِ شيءٍ ما في منطقة حاتم. ويشيرُ العديدُ منها إلى أنّ الجسمَ الّذي يُلقَى يَبقى هناك. كذلك تُشتَقُّ كلمةُ حاتمٍ بحدِّ ذاتها من جذرٍ يعني الكسر أو التَّحطيم.



الشَّكل ٤: القسم الفرعي KF من موقع سدي بوكير. المناطقُ المُظلَّلة بالنُّقاط تشيرُ إلى ودائعَ الرَّماد وشظية.

ويوجَدُ سمةٌ مُميَّزة لمراكزِ العبادةِ في سدي بوكير فهي إمَّا فناءٌ مُسوَّرٌ، أو حظيرةٌ مفتوحة، عادةً ما تترَكَّبُ من وحدةٍ أو مجموعةٍ من الوحدات. ومن الأمثلة على ذلك هو الوحدة **Ri** + الفناء **R2**، و الأفنيَّة **J** و **H**، جميعُها في المجال **J** لموقع (خريطة) سدي بوكير **(الشَّكل ٣)**، والأقسامُ الفرعيّة **KF** **(الشَّكل ٤)** **KG** **(الشَّكل ٥)**. يتكوّنُ عادةً الجدارُ المُنخفِض الّذي يشكّلُ حدودَ هذا الفناءِ من ثلاثِ أو أربعِ صفوفٍ من الحجارة، وغالباً ما تكونُ مُرافِقةً لخطٍّ صخريٍّ يحدُّ الفناء. في حين أنَّ المباني (الوحدات) كانَت تقريباً مربّعةَ الشَّكل كلّها ، كذلك تراوحَت أشكالُ الأفنيةِ من شبهِ مربّعةٍ إلى نصفِ دائريّةٍ. إنَّ الانطباعَ العامّ هو في أهمّيَّة شكلِ المباني في حين أنَّ المحاكم كانَت أقلَّ أهمّيَّة من ذلكَ بدرجة.

وتمَّ العثور داخل العديد من هذه الحظائر على أشياءَ تبدو مرفوضةً في مراسم العبادة. كانَت تتألّفُ عادةً من الرّمادِ (في أيّ مكانٍ آخر، لا يوجَدُ مؤشّرٌ على إشعال النّار في الحظيرة نفسِها)، وكميّاتٍ كبيرةٍ من القطعِ المكسورةِ من الزّجاجِ والفخّارِ والأواني الحجريّة، والصّدف، والنُوَى ورقاقاتِ الصّوان. ومن الواضح أنّه تمَّ كسرُ العديد من الفخَّار والأواني الزّجاجيَّة بصورةٍ مُنتظَمةٍ إلى قطعٍ صغيرةٍ، بما في ذلك المصابيح، ولاسيّما حجارة الشّحذِ المصنوعةِ يدويّاً من أنواعٍ كثيرةٍ من الحجرِ من أصولٍ مُختلِفة، ثمّ جُمِعَت مع الرَّماد في هذه الحظائر.



الشَّكل ٥: القسم الفرعي KG لموقع سدي بوكير. المناطق المظللة بالنقاط تشير إلى ودائع الرماد والشظايا. و ʘ هو حجر الرحى العلوي الكامل

وقد وُجِدَت عناصرُ أخرى في الدَّاخل، تتضمَّنُ قطعَ الحديد والنّحاس وقطعاً صغيرةً من الرّخام والأحجار الكريمة، والبيض، والصَّدف. حيثُ لم تُظهِرُ الأخيرةُ أيَّ علاماتٍ على استخدامها في أيّ وقتٍ مضى (على سبيلِ المثال، عدم وجودِ ثقوبٍ محفورةٍ بها لتصلَها معاً)، ويبدو أنَّها جُلِبَت إلى الموقعِ، مثلَ المعادنِ والرُّخام والأحجار الكريمة، لتكونَ مثل قرابينَ. أمّا الأوعيةُ الحجريَّة والفخَّاريَّة والزُّجاجيَّة فيمكنُ أنَّها كانَت مثل قرابينَ أو ربّما

كانَت أوانيَ استُخدِمَت في الطّقوس فأصبحَت من المُحرَّمات نتيجةَ استخدامها في الاحتفالات (مثلَ الملابس الّتي استخدمَها حجَّاجُ مكَّة لأداءِ الطّواف وتمَّ الاستغناءُ عنها بعدَ ذلك).

إنَّ مسألةَ الوقتِ الّذي تمَّ فيه جمعُ الرّماد والشّظايا أمرٌ مُعقَّدٌ في حالتين على الأقلّ **(الفِناء Z في الشَّكل ٣؛ والوحدة F2 في القسم الفرعيّ من الشَّكل ٤، يكونُ الفِناءُ مُرتبِطاً بوحدةٍ مُغلَقة)**. حتّى أنَّ جدارَ السّورِ ذاتَه بُنيَ على طبقةٍ من الرّماد والشّظايا، وفي إشارةٍ إلى أنّ المنطقة قبلَ أن تُسوَّرَ كانَت تُستخدَمُ لجمعِ مُخلَّفاتِ العبادة، وقد سمحَ تشكيلُ السُّوْر بعدَ بنائِه باستمرارِ استخدامِه في جمعِ الرَّمادِ والشَّظايا. في حالاتٍ أخرى **(على سبيل المثال، الفناء K و GL في المنطقة J في الشَّكل ٣؛ الوحدة F5 في القسم الفرعي من الشَّكل ٤، الفناء بالقرب من النّقوش)**، تمَّ بناءُ جدارِ الحظيرةِ على حجرٍ أساسٍ، وأُودِعَ الرّمادُ والشّظايا في وقتٍ لاحقٍ داخلَ السّور، على مقربةٍ من خطّ الجدران. من المُمكِن في مثل هذه الحالات جمع الرّماد والشّظايا داخلَ السُّور، فقط عندَما يُشغَلُ الموقعُ وقبلَ التّخلّي عنه. تمَّ اقتراحُ هذه الفرضيَّة نتيجةً لوجودِ القليلِ من الرَّماد بشكلٍ نسبيّ، والّذي لا يكفي ليدلَّ على تراكُم مُدّةٍ طويلةٍ، حيثُ كانَت موضوعةً في مواقعَ مُحدَّدةٍ، مثلاً على طولِ الجدران وليسَ على كامل السُّور (الحظيرة).

ونقترحُ أنَّ تفسيرَ كلمةِ حاتمٍ قد يكمنُ في مُمارَسةِ طقوسِ القرابِين المُقدَّمةِ للآلهة، وربَّما تحطيم الأوعيَّةِ المُستخدَمة في الاحتفالاتِ أيضاً. ومن المُمكِن أنَّ مُمارَسة جمعِ الشّظايا في حظائرَ مُسوَّرَةٍ (ولاسيَّما المُرفَقة بالأضرحة) تُفسِّرُ التّداخُل في شرحِ مُصطلَحي حاتمٍ والحِجرِ، فكلاهما استُخدِما في ارتباطٍ

مع السُّورِ المُرفَق بالكعبة. ويبدو أنّ الحِجرَ (الحظيرة المُسوَّرة) وحاتماً (طقوس كسر القرابين، وربّما الأوعية) مُنفصِلان، لكنَّهما مُرتبِطان في الحدثِ. فإمّا تمَّ جَمعُ حاتمٍ في منطقةٍ مفتوحةٍ غيرِ مُسوَّرة والّتي تحوَّلت لاحقاً إلى الحِجر، أو تمَّ جَمعُه في حظيرةٍ موجودةٍ (الحِجر) استُخدِمَت لهذا الغرض. ومن الجَائِزِ أنّ بعض الرّماد كانَ يُجمَعُ في بعضِ الأفنيةِ عندَما يُشغَلُ الموقعُ فقط، لكن المُؤكّد أنّ حظائرَ أخرى قد استُخدِمت لجمعِ الرّمادِ والشّظايا من الاحتفالاتِ خلالَ عُمرِ الحَرَم.

أفنية أخرى:

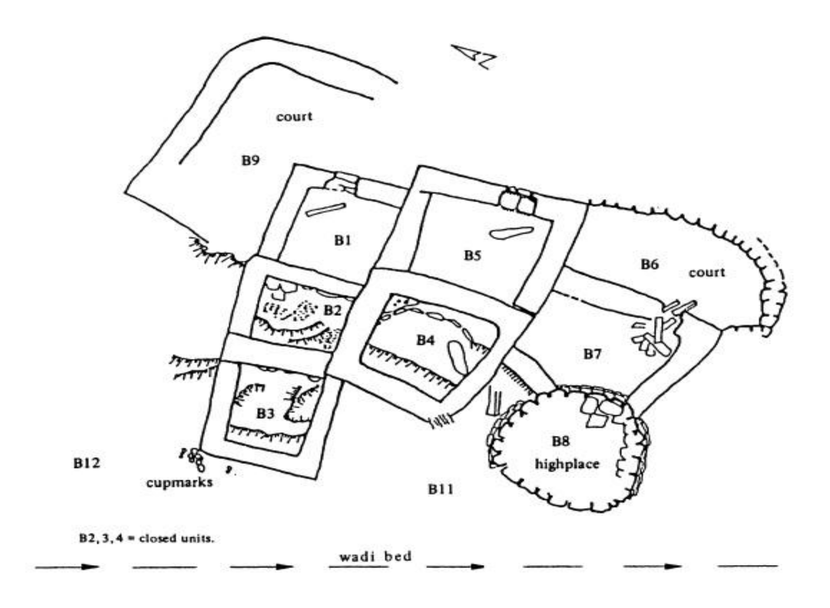
ناهيكَ عن الأفنيةِ المذكورة أعلاه، هناكَ أيضاً أفنيةٌ شُكِّلَت من غير تكلُّفٍ عبرَ جدرانِ الوحدات التي تحيطُ بها مساحاتٌ فارغةٌ بينَ المباني، وهي مُغلَقةٌ من ثلاثِ جوانبَ فقط أو يمكنُ الدُّخولُ إليها عبرَ مساحةٍ ضيِّقةٍ. ومن الأمثلة على ذلك **GI** و**P** في المنطقة **J (الشَّكل ٣)**. استُخدِمَت هذه المناطقُ من قبل المُصلِّين (لأداء الطُّقوس) الّذين زارُوا الملجأَ للطّبخ وربَّما لتناولِ وَجَباتِ الطّعام أيضاً. عُثِرَ أيضاً على آثارٍ لمواقدِ الطّهي وبقايا طعامٍ مُرافِقةٍ له، في حين لم يتمَّ العثورُ على شيءٍ في الحظائر الّتي شِيدَت بتأنٍّ "مثلَ الحِجر" المذكورِ سابقاً. يعيدُ هذا إلى الأذهان تّفسيرَ بعضِ المعاني لمُصطلَح المسجدِ الحرام في الرّوايات الإسلاميَّة؛ المسجد المكّيّ الّذي تتوسَّطُه الكعبةُ الآن، لكنّه يُعتبَرُ أيضاً إشارةً إلى شيءٍ ما في الحقبة الجاهليّة. لقد جمعَ **هوتينج** هذه المراجعَ وخَلُصَ إلى أنّ المسجدَ الحرامَ في المرحلة الجاهليَّة، كانَ المساحةَ الفارغةَ على مدار الكعبةِ، والّذي كانَت جُدرانُه هي جدرانُ المباني حولَها، و"بوّاباتُه" كانَت الشّوارعَ أو

الممرَّاتِ بينَ المنازل الّتي تؤدِّي إلى هذه المساحة.[1] ويُلحظُ **هوتينج**، أنّ هذا الوصفَ لا يناسبُ منطقةَ الكعبة تماماً، ما لم يتمَّ إضافةُ "كمّيَّةٍ مُفاجِئةٍ من التّفاسيرِ المُرافِقة". في حين أنَّه يتناسبُ معَ تضاريسِ حرمِ سدي بوكير، لكن بقدرِ ما نعرفُ الآنَ، يمكنُ أن يُعتبَرُ أنموذجيّاً في العديد من مواقع العبادة في النّقب الأوسط. حيثُ نتَّفقُ أنَّ استخداماتِ مُصطلَحِ المسجدِ الحَرامِ في القرآنِ وفقاً لتراثِ هذه المرجعيّاتِ إلى الكعبةِ أو حتَّى إلى كاملِ الحرم،[2] هي محاولةٌ لاحقةٌ للنّقاشِ حولَ مَرجِعٍ مكّيٍّ عن مُصطلَحٍ سيظهرُ في مكانٍ آخرَ. كما أنّنا لا نعتقدُ أنَّ سياقَه الأصليَّ وثنيٌّ بالضّرورة؛ فمُصطلَح المسجد الحرام ربَّما نشأَ، كما يعتقدُ هوتينج، في سياقٍ توحيديٍّ غير مكّيّ. ونلحظُ كذلك أنّه عندَما حاولَ المُتمسِّكونَ بالتقاليد مُطابَقةَ المُصطلَح فيما اعتقدوهُ أن يكونَ شكلَ الحرمِ المكّيّ الجاهليّ، وصفوا شيئاً يشبهُ حرمَ سدي بوكير بصورةٍ أوثقَ ممّا هو عليه الحرمُ المكّيُّ المعروفُ لدى كُتّابِ المصادرِ الإسلاميَّة. ونقترحُ أنَّ ثمَّة تفاوُتاً فيما اعتقدوه لشكلِ الحرمِ الوثني وكيفَ ينبغي أن يكونَ (الموجود حاليّاً في المُقدَّسات مثل سدي بوكير) في مقابلِ المُخطَّطِ المُعاصِر للأرضِ في مكَّة.

---

[1] **هوتينج**، "*أصول*"، ص. ٣٦ و رقم ٥١ للمراجع.

[2] المصدر نفسه، الصَّفحات. ٣٨-٣٧، مناقشة السورة ٢:١٣٩، ٤٥-١٤٤؛ السورة ٩٧-٩٦: ٣؛ السورة ٩:٢٨؛ ١٧:١.



الشَّكل ٦: القسم الفرعي HB من موقع سدي بوكير. B ٢ و ٣ و ٤ وحدات مُغلَقة. و B ٨ هو باما.

وقد تمَّ حلُّ هذه المُشكِلة عبرَ ظهورِ أحاديثَ تشرحُ كيفَ تمَّ توسيعُ وتسويرُ المساحةِ حولَ الكعبةِ خلالَ الحقبة الإسلاميَّة المُبكِّرة.[1]

[1] **هوتينج**، "*أصول*"، ص. ٣٦ و رقم ٥١.

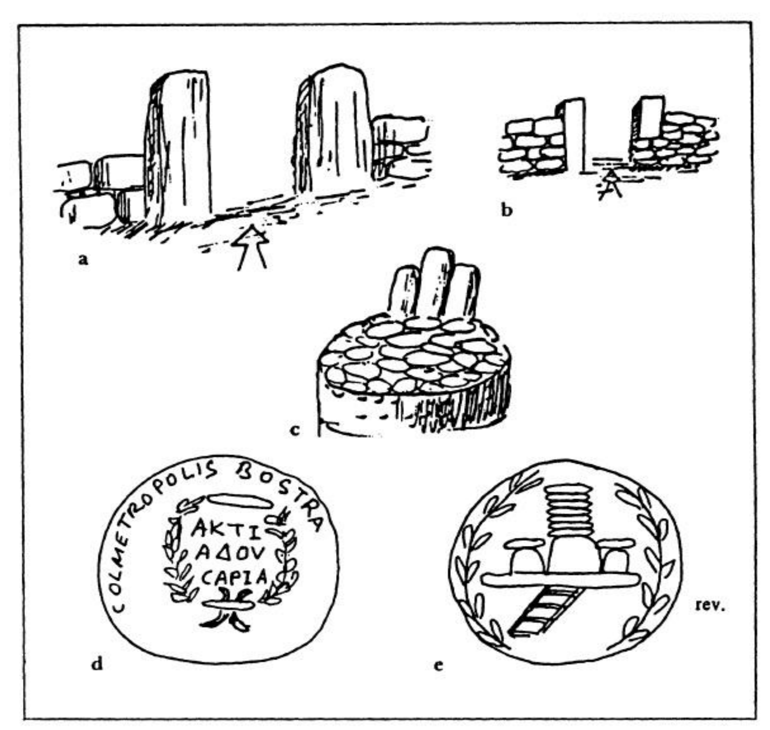
الأنصاب:

العددُ الكبيرُ للّوحات بمُختَلفِ الأحجام والوضعيَّاتِ والتّكويناتِ إحدى ميزاتِ مواقع النّقب. ومن الواضحِ أنَّ بعضَ هذه الوضعيَّات أصليٌّ؛ وفي حالاتٍ أخرى، قد يكونُ من عملِ الّذين شغَلوا الموقعَ وأُجبِروا على التّخلّي عنه.

الوضعيَّاتُ الأنّموذجيَّة الّتي شُمِلَت هي على النّحو التّالي:

أ)

تتوضّعُ اثنتانِ من اللَّوحاتِ الكبيرة غيرِ المُملَّسة (الخامّ) في الأرضِ على جانبَي المَدخَل قربَ جدارَ الوحدة أو حتَّى تُلامِسه، لكنَّه ليسَت جزءاً أساسيَّاً منه **(انظر الشَّكل ٧-a)**.



الشَّكل ٧: ترتيبات لوحات مُختلِف: a–c من موقع سدي بوكير. d–e من العملاتِ المَسكوكة في البصرى نحو عام ٢٥٠ ميلاديّ. (المصدر: ميشورر، Sylloge Nummorum Graecorum، ص. ٤٢: ١٢٥٢–٥٣. اللوحة في e يعلوها أجسامٌ مُسطَّحة (أحجار؟) تشبهُ تلكَ التي تبدو بمفردِها في d.

ب)

لوحةٌ كبيرةٌ مُملّسةٌ بعنايةٍ بُنِيَت في الجدارِ نفسِه، بشكل زوجي: يوجَدُ لوحةٌ كبيرةٌ ملتصقةٌ بالأرض لكنّها تشكِّلُ جزءاً من الجدار، وواحدةٌ أصغرُ مُدمَجةٌ

معَ الجدار؛ وفي بعض الأحيان توضَّعَتِ الأولى وحدَها. **(انظر، على سبيل المثال، الوحدة W من الشَّكل ٣: السّاحة المُظلِمة على الجانب الأيمن من المَدخل، وراجع الشَّكل B٧.)**

ت)

اللّوحاتُ ذاتُ التّرتيب الثّلاثيّ: هي أنموذجيَّةٌ في مراكز العبادة النّبطيَّة، حيثُ شيدَت فوقَ مكانٍ مُرتفِعٍ مُستديرٍ (باما - **bamah**) **(الوحدة Y1، الشَّكل ٣؛ الوحدة B8 من الشَّكل ٦ هو باما من دون لوحات)**. ويُعرَف هذا التّرتيبُ من العملاتِ المحلّيَّة للحقبة الرُّومانيّة التي تُصدِرُها المدنُ المأهولة بالسُّكّان العرب،[1] وسدي بوكير هو المكانُ الوحيدُ الّذي تمَّ العثورُ فيه على مثالٍ من القرن الثّامن الميلاديّ حتّى تاريخِه **(راجع الشَّكل ٧ c، d، e)**.

ث)

حجرٌ مُسطَّحٌ موضوعٌ أمامَ المَدخلِ داخلَ وحدةٍ لتشكيل ما يشبهُ سطحَ الطّاولة **(الوحدات B و D و W من الشَّكل ٣)**. وتمّ العثورُ على هذه الحجارة أمامَ نحوِ ١٠ ٪ من مجموعِ اللّوحاتِ النَّبطيَّة في النَّقب وسيناء[2] المعروفة أيضاً من المكان المُرتفِع في البتراء المنحوتة في الصَّخر قبالةَ المَدخَل.

---

[1] **باتريك، "Issur pessel u-temunah beqerevh a-Nabbati"**؛ راجع. **ي. ميشورر، Sylloge Nummorum Graecorum** (الجمعيَّة الأميركيَّة لعلم النّميات)، ملفّ مُلحَق. ٦، فلسطين-جنوب المنطقة العربيَّة (نيويورك، ١٩٨١)، ملفّ مُلحَق، ٤٢: ٥٣-١٢٥٢ (تتكرَّر **"e"** و **"d"** في **الشَّكل ٧**): تصوّر جهتها الأخرى (عكسها) "مذبحاً مُدرَجاً، فوقه نصبٌ تذكاريّ يعلوه سبعةُ أجسامٍ مُسطَّحة، يحيطُ بها اثنان من الأنصاب التذكاريَّة الصَّغيرة، كلّ ذلك ضمن إكليل". ويعلو اللوحاتِ التذكاريّة كائنٌ مُسطَّح لتشكيل نسقٍ يشبهُ الطاولة.

[2] **أوزي آفنر**، "*مواقع العبادة القديمة في النَّقب وصحراء سيناء*"، تل أبيب ١١ (١٩٨٤): ٣١-١١٥؛ وجد **آفنر** العشرات من هذه المجموعات الأخرى، بما في ذلك تجمُّعات كبيرة في مناطق

ج)
اللّوحاتُ القائمةُ بذاتِها خارجَ المباني، بالقربِ من المَدخَل أو زاوية الوحدة، ويحيطُ بها "المَسكَن"؛ هي حجارةٌ دائريّة أو مُربَّعة تلمسُ جدارَ المبنى. كما أنّها أصغرُ بكثيرٍ من مُعظَم اللّوحات. وقد تمَّ العثورُ أيضاً على لوحاتٍ مُماثِلةٍ في "مساكن" في المساحات المفتوحة داخلَ منطقةِ الحرم، بينَ المباني أو على بُعدِ أمتارٍ قليلةٍ من المَبنى. و تقعُ هذه اللّوحاتُ في العديد من المواقع الوثنيَّة الأخرى في النَّقب.

ح) في
موقعٍ آخرَ غربِ سدي بوكير (الموقع **YS**)، تمَّ العثورُ على لوحةٍ صغيرةٍ مدفونةٍ في حفرةٍ صغيرةٍ أو "قبر"، مُغطَّاةٍ بالتّراب وتعلوها كومةٌ صغيرةٌ من الحجارة.

خ) يوجدُ "حجرُ زاوية" ثقيلٌ و كبيرٌ غالباً في أعلى صفٍّ في زاوية المبنى أو المباني. ويشارُ هنا إلى أمثلة في **الشَّكل ٤** (ركن من الوحدة في أقصى اليمين والجدار المرُفَق بفنائِها، والوحدات **F4**، **F5**) و**الشَّكل ٥** (الرّكن الجنوبيّ الغربيّ من الوحدة **GL**). وأحجارُ الزّاوية هذه أكبر بكثير من الأحجار الأخرى الّتي شيدَت الجدرانُ عليها وتبرزُ قليلاً وراءَ خطِّ الجدار على الجزء الخارجيّ من المَبنى. يُشارُ إلى طبيعتِها الطقوسيَّة أيضاً من خلال المُعامَلة الّتي تتلقّاها عندَما يُشغَل الموقعُ فيها. فلم يتمَّ تدميرُ المباني نفسَها، لكن تمَّ نزعُ اللّوحاتِ الصّغيرة الّتي وُضِعت على الجدران (نوع **B**)، وأُزِيلت بعضُ

جديدة (ومهجورة) في النَّقب الجنوبيّ ولكن تمَّ نشرُها باللغة العبريّة فقط (التَّواصُل الشخصيّ، ٢٠ حزيران ١٩٨٨).

أحجارِ الزّاوية من الجدران تاركةً فجوة. وعُثِرَ على أحجار الزّاوية نفسِها مُلقَاةً على الأرض بالقُرب من الثّغرات الموجودة في الجدران عندَما سُحِبَت. وتذكّرنا هذه الحجارة حتماً بأركان التّقاليد الإسلاميَّة، بما في ذلك الغموض بطبيعة قدسيّتها، كأنْ تكون مُتأصِّلة في حجرٍ قريبٍ أو موضوعةٍ إلى الزّاوية، أو في الزّاوية نفسِها؟ [١]

الرّوايات الإسلاميَّة الَّتي تتناولُ طبيعةَ الأصنام أو الأنصاب قليلة، ما يجعلُ المرءَ يفترضُ أنّها كانَت أحجاراً شاهقةً قائمةً بذاتِها. ولدينا القليلُ من الرّوايات الّتي تشيرُ إلى أنّه عندَما أُحضِر مقامُ إبراهيمَ إلى الكعبة، وُضِعَ قريباً جدّاً من جدارِها، أو مُتاخِماً لها، أو على مسافةٍ كافيةٍ فقط لتمرَّ ماعزٌ بينَهما.[٢] ومؤخَّراً تمَّ نقلُه إلى موقعِه الحالي، على بُعدِ بِضعَةِ أمتارٍ من الجدار. ممّا يعني أنَّ موضعَه "الأصليّ" يشبهُ (**أ** أو **ج**) المذكورة أعلاه. ويمكنُ مُقارَنةُ مكانِ توضُّعِ الحجرِ الأسودِ معَ (خ) أعلاه. ومن المُمكِن أن يُعطي النّقشُ القديمُ الّذي قيلَ إنَّه موجودٌ في الأصل عليها، فكرةً أفضلَ لهذا التّشبيه، و سنتناولُ تفصيلَ هذه النّقطة لاحقاً.

أخيراً، هناك رواياتٌ تفيدُ بأنّ لحومَ القرابين كانَت تُقطَّع و توضَع على الأنصاب.[٣] ممّا يعني أنّ بعضَ الأنصاب كانَت مُسطَّحة، تشبهُ طاولةً حجريّةً (مثل تلك التي وُصِفَت في ث أعلاه) ؛ راجعْ صورَ العملاتِ في البصرى **(الشَّكل ٧)**. هذه اللّوحة المدفونة (انظر ح في الأعلى) تدلّ على طقوسِ عبادةٍ لا يُعرَفُ عنها إلّا القليلُ، لكنّها ربَّما تكونُ مُكرَّرة في عدَّة مراجعَ للرّوايات

[١] **روبن**، "*الكعبة*"، ص. ١٢٠.
[٢] المصدر نفسه، ص. ١٢٢.
[٣] المصدر نفسه، ص. ١٠٥ و رقم. ٤٣.

الإسلاميَّة حولَ الرّكن المدفون، ودفنِ الحجرِ الأسودِ، والحجرِ الّذي عُثِرَ عليه مدفوناً في الحجر، وغيرها.[1]

المزاراتُ "المُغلَقة" مُقابِل "المفتوحة":

يكشفُ أدبُ الفقه والحديث عن رأيَين رئيسَين فيما يتعلَّقُ بطبيعة الكعبة، وقد جمعَها وناقشَها **هوتينج**.[2] ربَّما تعودُ إحدى الرّوايات في الأصل للمدينة، حيثُ أيّدَت الموقفَ القائلَ إنّه يمكنُ للمرء أو حتّى يجبُ عليه أن يدخلَ الكعبةَ ويصلّي داخلَها. أمَّا الآخرُ، ويعتبرُه **هوتينج** مكّيَّاً، فيرى أنّ الكعبةَ هي فقط للطّواف، ولا يجبُ أو حتّى لا ينبغي على أحدٍ دخولُها. وأُثبتَت هذه المواقفُ على حدٍّ سواء مرجعيّتها إلى النَّبيّ والصّحابة، ولكنّها تتعاملُ أساساً مع طبيعةِ الكعبة، هل هي معبدٌ "مفتوحٌ" يمكنُ دخوله أم هو "مُغلَق"؟ الفحوى العامّة للرّوايات تبدو لصالح الرّأي الأخير: "المضمون العام.... هو مُجرَّدُ القولِ إنّ (دخولَ الكعبة) مقبولٌ وذلك كما لو أنَّ المُدافِعين عنه يشعرونَ بالقليل من عدمِ الارتياح حيالَ ذلك."[3] يرى هوتينج في هذه المواد اندماجاً غير مُستقِرٍّ لمفهومَين مُختلِفَين عن المَعبَد من مَصدَرين مُختلِفَين؛ فكرةِ المَعبد "المُغلَق" أي من "نوع التّابوت"، الّتي اعتمدَتها الآراء اليهوديّة، مُقابِل المَعبَد الوثنيّ في مكَّة، الّذي كانَ "مفتوحاً". فضلاً عن ذلك، تشيرُ المباني في مراكزِ عبادة النَّقب أنَّ الصّراعَ الأساسيّ بينَ المزاراتِ "المفتوحة" و "المُغلَقة" موجودٌ في الأصل ضمنَ العبادةِ الوثنيَّة، لكن بإعطاءِ الأهمّيَّة الكبرى

---

[1] **هوتينج**، "*أصول*"، صفحات. ٤٠-٣٩ والأرقام. ٦٦-٦٠؛ ص. ٤٤، رقم. ٩١.
[2] الكاتب نفسه، "نحن لم نطالب بدخولها".
[3] المصدر نفسه، ص. ٢٣٨.

(مُجدَّداً) لمفهوم المَزار "المُغلَق". وهذه الازدواجيَّة موجودةٌ بشكلٍ واضحٍ في سدي بوكير، حيثُ إنَّ العديد من الوحدات كانَت "مُغلَقة"؛ أي غرفٌ عاديّةُ الحجم من دون أيّ نوعٍ من أنواع المَداخل، مع عدم وجود أي دليلٍ يثبتُ أنَّها قد شُغِلت أو استُعمِلت قط **(على سبيل المثال الوحدة F1 في الشَّكل ٤. والوحدات B2، B3، B4 في الشَّكل ٦)**. كانَ بعضُها فارغاً، وكانَ لبعضِها الآخر جدرانٌ مُقسَّمة وعلاماتُ كأسٍ (تجويف على شكلِ كوبٍ منحوتٍ في الصّخر)، وما إلى ذلك في داخلِها **(على سبيل المثال، الوحدة B4 في الشَّكل ٦: ثلاث علامات أكواب على صخرةٍ في الزّاوية اليُسرى العليا من الوحدة)**. لكن أيّاً منها لم يرصُد وسيلةً من وسائل الدّخول. كانَ للوحدات الأخرى مداخِلُ في الأصل، أُغلِقَت أو سُدَّت فيما بعدُ، ممَّا حوَّلَها إلى وحداتٍ "مُغلَقة" **(على سبيل المِثال، الوحدة C في الشَّكل ٣، الّتي تحتوي على التّقسيم، والوحدة G1 في الشَّكل ٥)**. علاوةً على ذلك، شيدت بطريقة جعلَت دخولَها غيرَ مريحٍ جسديّاً في كثيرٍ من الحالات الّتي يمكنُ أن يكونَ لها مدخَلٌ، وبالتّالي كانَ من المُحتمَل أن تكونَ "مفتوحةً" على الأقلّ، وكان للبعض من هذه الوحدات مداخلُ صغيرةٌ ضيّقةٌ جدّاً.

وكانَ للبعضِ عتباتٌ مُرتفعةٌ، وألواحٌ من الحجر رُفِعَت إلى مستوىً أعلى من الأرضيَّة الداخليَّة والخارجيَّة، بحيثُ يمكنُ للشّخص الدّخول إمّا بالصّعود على لوح العتبة ومن ثمّ القفز إلى الأسفل أو من خلال القفز فوقَ اللّوح **(على سبيل المثالِ، الوحدات A1، B، D، و R1 في الشَّكل ٣)**. وقد تصدّعَ العديدُ من ألواحِ العتبة هذه عندما شُغِل الموقعُ، في إشارةٍ إلى أنّها تمتلكُ بعضَ الأهمّيَّة الطُّقوسيَّة. في بعضِ الحالاتِ، شُكِّل الجانبُ الدّاخلي من لوح

العتبة ليشكِّلَ "مائدةَ قرابين" على علو اثنَين أو ثلاثة رفوفٍ **(الوحدات A1 و D، الشَّكل ٣؛ الوحدات B1وB5، الشَّكل ٦)**. ومن المُمكِن أن تتكوَّنَ الطّقوسُ هنا من الاتّكاء على لوح العتبةِ ووضعِ القرابين على الرُّفوف في الجانب الدّاخلي، لكن من دون الدّخول إلى الوحدة. كما تمَّ بناءُ المَدخَل في وحداتٍ قليلةٍ بشكلٍ سيّء للغاية حتّى أنّها قد تنهارُ لو استُخدِمت كثيراً، ممَّا يدلُّ مرّةً أخرى عل أنّه من غير المُتوقَّع عبور النّاس للعتبات في كثير من الأحيان. فالمضمونُ العامُّ هو أن يؤدّيَ الشّخصُ بعضَ الطّقوس عندَ المدخل، بدلاً من الدُّخول فعلاً إلى الوحدة. مع ما سبقَ هناك عددٌ كبيرٌ من الوحدات "المفتوحة" الّتي بُنِيَ فيها رفوفُ القرابين إلى الزّاوية الدّاخليّة **(الوحدة D: الموضع ٥٠١١ والوحدة W: الموضع ٥٠٠٥، في الشَّكل ٣)**، أو تمَّ تشكيلُ منافذَ في الجدار الدّاخليّ **(أسفل الزاوية اليسرى من الوحدة D، القريبة من الموضع ٥٠١١، الشَّكل ٣؛ الوحدة F3 في القسم الفرعي KF، الشَّكل ٤)**، كانَت الرُّفوفُ على ما يبدو مُصمَّمة أيضاً لتقديم القرابين، والّتي عُثِرَ على أثرٍ منها داخلَ الوحدات وحولَها. أمّا عددُ النّاسِ الّذين دخلوا إليها فهو غيرُ معروف، ومن المُرجَّح أنّ مُعظَمَ المُصلِّين بقَوا خارجاً، فقط أولئك المُتمتِّعين بدورٍ دينيّ مُعيَّنٍ كانوا يدخلونَ الوحدة و يؤدُّون الطّقوسَ فيها.

مظاهرُ الاحتفالاتِ:

أ- الإراقة:

في العديدِ من مواقعِ النّقب، بما في ذلك سدي بوكير، هناك مجموعاتٌ من علاماتِ الكؤوسِ الموجودة في أماكنَ مُختلِفةٍ، توجَدُ داخلَ الوحدة أحياناً، وفي كثيرٍ من الأحيان بالقرب من المَدخَل أو الجدار. وتوجَد مجموعاتٌ أخرى لكنَّها مُستقِلةٌ عن المباني، على الرّغم من كونِها داخلَ فناءِ الحَرِم. وترتبطُ أحياناً علاماتُ الكؤوس هذه مع بعضِها البعض عبرَ المزاريبِ أو السّواقي، ويبدو جليّاً أنّها استُخدِمَت لاحتفالاتِ الإراقة. حيثُ تُحاطُ في بعضِ الأحيان بجدارٍ مُنخفِضٍ.

في حادثةٍ واحدةٍ على الأقلّ **(وحدة R1 من المنطقة J، الشَّكل ٣)**، اخترقَ جدارَ الوحدة مِزرابٌ يُصرّفُ السّائلَ من الخارجِ إلى ركنٍ من أركان الوحدة، حيثُ وُضِعَت الحجارةُ لتحجبَ الزّاوية وتشكِّلَ الحوضَ. كانَ الهدفُ من ذلك حملَ نوعٍ من السّائل الّذي من المُمكِن لأحد المُصلِّين سكبَه من الخارج. إنَّ مُقارَنةَ هذا المِزراب بميزابِ الكعبة أمرٌ مُثيرٌ للاهتمام.

إنَّ الميزابَ الآن في مكانٍ عالٍ من جدارِ الكعبة ومَهمَّتُه التَّصريفُ إلى الخارج. لكنَّ الرّواياتُ تصفُ الكعبةَ "الأصليّة" كمبنىً مُنخفِضٍ من دون سقف، فالميزابُ إذا كانَ موجوداً بالأساس، يجبُ أن يكونَ أدنى بكثيرٍ من الجدار؛ على أيّ حال، مِزرابُ تصريفِ المياه في جدارٍ مبنىً من دون سقفٍ هو أمرٌ لا قيمةَ له. ثمَّ يتساءلُ المرءُ في أيّ تجاهٍ تدارُ هذه المِيزة "الأصليّة"، الّتي يُمثّلُها الآنَ الميزابُ، الّذي يصرِّفُ السَّائلَ المُتدفِّقَ. فإذا كانَ قناةَ إراقةٍ، هل يُفسَّرُ ذلك التبجيلَ المُقامَ لأجلِه؟ على سبيلِ المثال، توجَدُ رواياتٌ تتعلّقُ

بالفضائلِ الخاصّة بالمُصلِّين، التي تُقام أمامَه أو الَّتي من شأنها إثباتُ الاتّجاه الدّقيق للقبلة بالرّجوع إليه.[1]

في سدي بوكير، ربّما تكونُ احتفالاتُ الإراقةِ مُرتبِطةً بالأهمّيّة الّتي تتعلّقُ بالفيضانات المُتكرِّرة في الوادي، لأنَّ العديدَ من المُقدَّساتِ بُنِيَت عَمداً في أقربِ مكانٍ مُمكِنٍ لَمجرَى الماء، في حين اتُّخِذَت الخطواتُ لضمانِ حماية المباني. في المنطقة **J**، هناك قناةُ إراقةٍ مؤدّيةٍ للوحدة **G1** من خلال الوحدة **G2** وتؤدّي إلى الوادي **(الشَّكل ٣)**. كما أنّنا لا نجدُ ما يشبهُ بشكلٍ واضحٍ ومُباشَرٍ علاماتِ الكؤوس هذه والمزرابِ في مكَّة. ومعَ ذلك، فإنَّ الكلمةَ العربيَّة للعبادةِ هي نسكٌ **(nask)**، وهي مُشابِهة للعبريّة **(nesek)**، وهو ما يعني صبَّ أو إراقةَ. يمكنُ أنّ تكونَ الكلمة المُستخدَمة في اللّغة العربيَّة على أنّها تعني "العبادة" مُستمَدَّة من مِيزة مُعيَّنة، يُفترَض أنَّها بارزةٌ في الطّقوس الوثنيَّة، وهي "إراقة السَّائل".

مظاهرُ الاحتفالات:

ب- القرابين:

كانَت طقوسُ ذبحِ الحيواناتِ الّتي تُقدَّمُ للآلهة، وولائمُ المصلّين المُصاحِبة لذلك التي تُشهَدُ بوفرةٍ في الحَرَم المكّيّ في الرّوايات الإسلاميَّة[2]، غائبةً عن سدي بوكير بشكلٍ واضح. كما تمَّ العثورُ على حبوبٍ مُتفحِّمة من القمحِ في رمادِ النّيران، الّذي يقعُ حولَ مجموعاتٍ الوحدات الَّتي طها عليها المُصلِّين بينَما كانوا في الموقع؛ وعُثِر على نَوى التَّمر وعدد قليلٍ من بذور

[1] **روبن**، "*الكعبة*"، ص. ١٠٤ والأرقام. ٣٢-٣١.
[2] **كيستر**، "كيس من اللَّحم\ **A Bag of Meat**"، **BSOAS** ٣٣ (١٩٧٠): ٧٥-٢٦٧.

الزّيتون. لكن لم يتمَّ العثورُ على عظام حيواناتٍ صغيرةٍ في الموقِع، وعُثِرَ على أعدادٍ ضئيلةٍ من عِظام الحيواناتِ الكبيرة (الماعز والأغنام والإبل)، ممّا يُشيرُ إلى وجودِ بقايا لحيواناتٍ لم تُذبَح للطّعام أو لطقوس التّضحية، بل ماتَت موتاً طبيعيّاً. ومن الواضح أنّ اللّحومَ لم تكن العنصرَ الأساسيَّ في النّظام الغذائيّ للمُصلّين، ومن المُحتَملِ جدّاً أنّهم لم يأكلوا اللّحومَ على الإطلاق. علاوةً على ذلك، ما لم يتمَّ جمعُ عظامِ ضحايا القرابين بصورةٍ مُنتظَمة في منطقةٍ بعيدةٍ غيرِ مُنقَّبة، أو تُؤخَذ بعيداً عن الحرم، فيجبُ علينا أن نستنتجَ أنّهم لم يقدّموا أضحيةَ الحيواناتِ لآلهتهم.[1] هذه نتائجُ مُفاجِئةٌ جدّاً، حيثُ أنّها تتنافى مع المُمارَسات الوثنيّة المُتوقَّعة، وبعيدةٌ تماماً عن أيِّ مُقارَنة معَ أوصافِ الدّين الجاهليّ المكّيّ. وهناك رؤيةٌ مُمكِنةٌ عن هذه الحقيقة في أنَّ وثنيّة سدي بوكير كانَت مُتأثِّرة من خلال التوفّيَق بين المُعتقَدات والمُمارَسات التّوحيديّة. أمّا الآنَ سنتناولُ الجوانبَ التّوحيديّة للمَجمع الدّينيّ في النّقب.

الجوانبُ التّوحيديَّة:

قبلَ تأسيسِ الوثنيّين مركزاً للعبادة في سدي بوكير، يبدو أنَّ طّائفةً من التّوحيديّين وصلَت إلى المكان، وتركَت عشراتِ النّقوشِ الصّخريَّة باللُّغة العربيَّة الكلاسيكيَّة مكتوبةً بالخطّ الكوفيّ في جميع أنحاءِ التّلالِ أعلى الوادي **(المناطق المُظلّلة في الشَّكل ١ و ٢)**. لقد بدأَ نشاطُهم تقريباً منذُ أواخرِ القرن السّابع الميلاديّ. وقد وُجدَت النّقوش الصّخريّة التّوحيديّة العربيَّة، الّتي تعودُ

[1] هناك حالة واحدة حيثُ دُفِنَ رأسُ البعير، بما في ذلك ثلاث فقْرَات (إحدى أجزاء العمود الفقريّ) في وحدة عندما كان الموقع مُمتلِئاً. ولا يمكنُ معرفة ما إذا كان لهذا أيُّ علاقةٍ مع الاحتفالات الوثنيَّة التي أُجرِيَت سابقاً، ومن المُمكن أنَّها كانت وسيلةً لتدنيس الوحدة من منظورِ المُنتسبِين للطَّائفة.

إلى هذه الحقبة في عدّةِ أماكنَ من النَّقب، وأحياناً بالقرب من المزارات الوثنيَّة، وهي موجودةٌ في سدي بوكير، وفي موقعٍ آخرَ (لكنَّه أصغرُ) بعدَ بضعة كيلومتراتٍ من سدي بوكير، تظهرُ هذه النّقوشُ في الموقع نفسه (مع) المزار\الحَرَم الوثنيّ. و يبدو أنّ الموحّدينَ في سدي بوكير قد نشطوا نحو عام ٧٥ / ٦٩٤-٦٩٥ (في عهد عبد الملك). حيثُ شيَّدوا في وقتٍ مُبكّرٍ جدّاً حظيرةً مُربَّعةً في أعلى التّلال (**D في الشَّكل ٢**)؛ يبدو أنَّ التّناقُضَ موجودٌ بينَ هذا الموقع (المُفضَّل لدى الموحّدين) ومُعظَم المباني الوثنيّة، التي بقيت في الوادي والمُنحدِرات المُنخفِضة، بشكلٍ واضحٍ في **الشَّكل ٢**. عندَما شُغِلت الوحداتُ الوثنيّةُ، أو في غضونِ بضعِ سنواتٍ بعدَ ذلك، حيثُ تمَّ بناءُ مسجدٍ على الموقع، وتحوَّلَت الحظيرةُ إلى فناءٍ للمسجِد.

إنَّ الكتاباتِ الأولى ضمنَ هذا الموقع، وفي أماكنَ أخرى من النّقب، ليسَت إسلاميَّة على وجه التّحديد، لكنَّها ذات طابعٍ توحيديّ أكثرَ شموليَّةً، تتكوّنُ في مُعظَمها من أدعية إلى الله طلباً للعفو.[1] و قد وُجِدَ في سدي بوكير، أواخر القرن السّابع ميلادي، مجموعةٌ فرعيّةٌ مُميَّزة من النّقوش الّتي تُعرِّفُ الله بأنَّه "ربُّ موسى و عيسى\يسوع". وتشيرُ هذه الصّيغة إلى بعضِ التّنوُّع في الاعتقاد اليهوديّ-المسيحيّ: كما هي عليه، فإنَّه لا يمكنُ أن تكونَ مسيحيّةً أو يهوديّةً أو مُسلِمةً. كما لا يظهرُ ما يشيرُ إلى مُحمَّدٍ في أيٍّ من النّقوشِ الصّخرية الّتي وُجِدَت حتّى الآن، في أيّ مكانٍ من الشّرقِ الأدنى حتّى عهدِ هشام. ومن الواضح أنّ أحدثَ النّقوش في سدي بوكير، هي إسلاميَّةٌ الآنَ، مؤرَّخة عام

[1] تمَّ تحليلُ نقوش النَّقب في بحثِ **نيفو** و **كورين**، *مُفترَق الطُّرق إلى الإسلام*، الوحدة. ٢، الفصل. ٥.

١٦٠ **(أي ٧٧٧ هجريّ: عهد المهدي)**. و أحدثُ نقش مؤرَّخ في مواقعَ أخرى من هذه المنطقة، يعودُ لعام **(١٧٠/٧٨٦ عهد هارون)**. ويمكنُ بوساطة مئاتِ النّقوش الّتي وُجِدَت في النَّقب حتَّى الآن، تتبُّعُ التّطوُّرِ الدّينيّ بينَ عربِ النّقب من التوحيديّة العامّة والغامضة عبر العقيدة اليهوديّة والمسيحيّة، تحديداً إلى ما نسميّه المُحمَّديّة، ثمّ إلى ما هو مُعترَف به بتسمية "مُسلِم".[١]

ويتبعُ ذلك، أنَّه عندما أنشأَ الوثنيّون مزارَهم في سدي بوكير، كانَت الطّائفةُ التوحيديَّة العربيَّة المُشابهة لليهوديّة والمسيحيّة أكثر منها للإسلام كما نعرفُه، قد أُسِّسَت هناك منذُ أمدٍ طويلٍ. و ليسَ هناك دليلٌ أنَّ الموحدينَ أعاروا الانتباهَ للوثنييّن، حيثُ يبدو أنّ كلَّ مجموعةٍ قد شَغَلت جزءاً مُختلِفاً من الموقع: كانَ الموحّدون على قمَّة جبلٍ والوثنيّون على طول الوادي في الأسفل **(الشَّكل١ و ٢)**. ومعَ ذلك، أبدى الوثنيّون احترامَهم للنّقوش التّوحيديَّة، وفي العديد من الحالات نُحِتَت الصّخورُ المنقوشةُ وثُبِّتَت في جدرانِ الوحدات الوثنيّة، مُتوجِّهةً للخارج **(انظر، على سبيل المثال، الشَّكل ٤، مثلثّات صغيرة تشيرُ إلى جُدران الوحدات F1 وF3)**، أو تمَّ وضعُها في داخِل الوحدة **(على سبيل المثال، الشَّكل ٤، حجر في مركز الوحدة F3)**. و توجَدُ وحدة **(X في الشَّكل ٣)** تحتوي على حجرٍ صغيرٍ منقوشٍ **(الموضع ٥٠٠٤، في الزّاوية اليسرى العليا)**، وعلى حجرٍ يشبهُ الطّاولة منقوشٍ بحديثٍ غريبٍ (مُتنافِرٍ) للكتابة العربيَّة، ربَّما قد تمَّ بوساطةِ شخصٍ أُمّيٍّ يُقلّدُ كلامَ الموحِّدين **(لوحة أفقيّة أو لوح بينَ الموضع ٥٠٠٤ ومدخل الوحدة)**.

---

[١] المصدر نفسه، بخصوص إعادة البناء الأولي لخيوط التّطوُّر المُكتشَفة حالياً.

يمكنُ للمرء أن يتساءلَ عن نوع هذه الوثنيَّة، والّتي كانَت أهمّيَّتُها تُعزَى إلى النّقوش التّوحيديّة. نشيرُ في هذا الصّدد، إلى أنَّ الرواياتِ الإسلاميَّة تصفُ العبادةَ الوثنيَّة الجاهليَّة الّتي اعترفَت بالله باعتبارِه الإلهَ الأعلى، ولكنَّها تعبدُ الأصنامَ كآلهةٍ أدنى منه. كما أشارَ **كيستر** في دراسته للتّلبية (طقوس الابتهالات) المحفوظة ضمنَ الرّوايات الإسلاميَّة، على أنّها أُعلِنَت في الجاهليّة في أثناء فريضةِ الحجّ إلى مكَّة. ويَخلُص من هذه المادّة إلى ما يلي:

"بالطّبع كانَ للقبائل آلهتُها.... لكنّهم كانوا يؤمنونَ بالله الأعلى، الّذي كانَ بيتُه في مكَّة. وجَّهوا أنفسَهم خلال حجِّهم في مكَّة لهذا الإله، واعتقدوا أنّه يتفوَّقُ على آلهتِهم القبليّة.... وتوضّح [الرّوايات] إلى أيّ حدٍّ كانَ تحقيقُ التَّعايُشِ المُتناغِمِ والتَّعاوُنِ بينَ الآلهة القبليّة وإله مكَّة الأعلى سائداً. ولا يمكنُ القولَ إنّ القبائلَ الجاهليّة كانَت مُشرِكة بصورةٍ مُباشَرةٍ؛ كانوا مُشركين، وذلك مع قبولِهم واعترافِهم بوجودِ الله وسلطتِه العليا، لأنّهم شاركوا آلهةً أخرى معه".[1] فلا نستطيعُ الاستدلالَ على الآلهة الّتي كانَت تُعبَدُ في النَّقب من خلال الآثار الوثنيّة الّتي لا تزالُ هناك. لكنَّ الوضعَ الّذي وصفَه **كيستر** من الأحاديث الإسلاميَّة يوافقُ إلى حدٍّ بعيدٍ التّعايُش المُتناغِم بينَ الوثنيّين والموحّدين في سدي بوكير. ومن السَّهل إذا اعترفَ الوثنيُّون بإلهٍ أعلى واعتبروا أصنامَهم تابعةً له، أن نفهمَ لِمَ أنشؤوا أكبرَ مركزٍ لعبادتهم على موقعٍ يتردّدُ إليه في الأصل الموحِّدون، ولماذا قدَّسوا وربَّما أيضاً عزَوا سماتٍ مُقدَّسةٍ لنقوشِ المُوحّدين، على الرَّغم من أنَّهم غيرُ قادرين على قراءَتها؟. إنّ تعايُشَ

---

[1] **كيستر**، "لبيك، اللّهم، لبيك....: وهي واحدة من أوجه التوحيد في المُمارَسات الجاهليَّة"، **JSAI** ٢ (١٩٨٠): ٣٣-٩٤، **esp**. ٤٧-٤٨.

الموحّدين معَ الوثنيّين هو أيضاً أسهلُ للفَهم، فقد كانَ لديهم أسبابٌ لرؤيةِ الوثنيّين خَطَأة، لكن من المُمكِنِ تخليصهم (تكفير ذنوبهم)، بما أنّهم بالفعلِ يعرفونَ ويتقبَّلونَ الله، حيثُ تبقَّى القليلُ لإقناعهم بالتّخلّي عن الأصنام، الّتي كانوا يُشرِكونَها معه كآلهة أدنى.

وقد نذهبُ أبعدَ في التّكهُّن بأنَّ توقيرَ الوثنيّة للموحّدين، وتأثيرَ التّوحيد على الوثنيّين، ربّما كانَ السّببَ في افتقارِ سدي بوكير إلى الأضحية الحيوانيَّة من جانب الوثنيّين. كما أنّ الاشمئزازَ من الأضاحي الحيوانيَّة، ومن تناوُلِ لحومِ الحيواناتِ الّتي ضحُّوا بها إلى الأصنام، هو موضوعٌ بارزٌ في اليهوديَّة والمسيحيَّة.[1]

الإبراهيميّة:

إنّ الجوانبَ الإبراهيميّة في الحرم المكّي معروفةٌ وغنيَّة عن التّكرار هنا.[2] والتّركيز على إبراهيم كمؤسّس للدّيانة التّوحيديَّة الأصليّة، أيّ الحنيفيَّة، والّتي اشتُقَّت منها اليهوديّة والمسيحيّة، واضحُ في القرآن.[3] حيثُ نجدُ أنَّ دينَ النَّبيّ يمثّلُ عودةً إلى دين إبراهيم،[4] وتقدِّمُ الرّواياتُ الإسلاميَّةُ أمثلةً عديدة في تبنّي أتباعِ الجاهليَّة لهذه العقيدة الإبراهيميَّة، كالحنفيّين

[1] المواقف الحنيفيَّة والوثنيَّة كما هو مُوضَّح في الأحاديث الإسلاميَّة، الكاتب نفسه، "كيس من اللَّحم".

[2] راجع. **هوتينج**، "أصول"، ص. ٣٠ والّتي تليها.

[3] انظر، مثلاً، سورة البقرة الآية ٦٠: "وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ".

[4] سورة النَّحلِ الآية: "إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الّذينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ"، وسورة آل عمران الآية ٦: "هُوَ الّذي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاء لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ".

النّمطيّين من أمثال سلمان الفارسي وزيد بن عمرو. و هناك في الواقع بعضُ الأدلّة النّصيَّة المُستقلّة والّتي تُثبِت وجود الإبراهيميّة. كما شكّكَ **ترتليان** (نحو ١٦٠-٢٣٠ ميلاديَّة) بمجموعةٍ من أولئك الّذين يريدونَ أن يحذوا حذوَ إبراهيم.[١] ويشيرُ فيلسوفُ الأفلاطونيَّة المُحدَثة **أسيدورس**، كما نُقِل عن **فوتيوس**، إلى السَّامريّ **مارينوس**، الّذي تخلّى عن السّامريّة لأنَّها "انحرفَت عن دين إبراهيم، وقدّمَ أفكاراً جديدةً إليها".[٢] ثمَّ تحوَّلَ إلى الوثنيَّة في النّصف الثّاني من القرن الخامس الميلاديّ. إنَّ وجهةَ النّظرِ المُحافَظِ عليها هنا هو أنّ البعضَ كانوا ينظرونَ إلى "دين إبراهيم" على أنّه دينٌ "أصليّ" وكانَ عقيدةً واضحةً يمكنُ مُقارَنتها معَ غيرِها مثلَ السّامريّة. ونجدُ "ديانةُ إبراهيمَ" الّتي نقلَها إلى جميعِ أبنائِه وأحفادِه في كتابِ اليوبيلات (سفر التَّكوين الصَّغير)، وهو عبارةٌ عن عملٍ يهوديّ مُلفَّق تمَّ الحفاظُ عليه من خلالِ المسيحيّين. ونجدُ أيضاً في عدةِ مصادرَ الفكرةَ القائلةَ بأنَّ العربَ الوثنييّنَ عُرِفُوا بنسبهم إلى إبراهيمَ من اليهود،[٣] وبالتّالي اعتمدوا القوانين والأعراف اليهوديّة.[٤] و تُعَدُّ أوصافُ **سوتزومينوس** المكتوبةُ عامَ ٤٤٣-٥٠ ميلاديّ، الأكملَ والأقربَ إلى وُجهة نظرِ المُسلِمين عن الدّين الجاهليّ. لأنَّه يصفُ "التوحيديّة الإسماعيليّة"

---

[١] **"De Monogamia"** الزَّواج الأحاديّ، *Corpus Christianorum*. ser. Lat. الثاني، الفقرة الثانية، ص. ١٢٣٥-١٢٣٦.

[٢] مُقتبَس من قبل **شلومو بينز**، "الجاهليَّة والعلم"، دراسة قدمت في الندوة الدّوليَّة الثالثة "من الجاهليَّة إلى الإسلام،" القدس، ١٩٨٥، ص. ١٨.

[٣] **Sebeos، Histoire d'Heraclius**، ترجمه. **فردريك مكلي** (باريس، ١٩٠٤)، الفصل. ٣٠.

[٤] **سوتزومينوس** غزَّة، سفر الجامعة. تاريخ، ص. ٢٢٩.

الّتي اعتبرَها مُطابِقةً لديانة اليهودِ قبلَ موسى، والّتي أُفسِدَت بسبب التّأثير طويلِ الأمدِ عبرَ جيرانهم الوثنيّين الإسماعيليّين.

هناكَ أيضاً بعضُ الأدلّة النّقشيّة المُثيرة للاهتمام في النَّقب. فقد وردَ اسمُ إبراهيمَ (Abraamos، Abraamios، ....إلخ)، في النّصوص اليونانيّة الموجودة في تلك المنطقة والّتي تعودُ للقرن السَّادس، في كلٍّ من النّقوش والبرديّات بتواتُرٍ جديدٍ . ولا بدَّ من ذكرِ حارسِ الكنيسةِ الشَّرقيّة في وهو أقدمُ شخصٍ حملَ اسمَ إبراهيمَ في النّقوش (المُؤرَّخ بوساطة الحفّارة، **ابرهام ناجف**، في النّصف الثّاني **مامبسيس** من القرن الرّابع الميلاديّ).[1] كما وُجِد اسمُ إبراهيمَ في ذي الخَلُصة، عامَ ٤٥٤ ميلادي. وفي **عَوجةِ الحفيرِ** عام ٥١٢ ميلاديّ. ومنذُ ذلك الحين أصبحَ الاسمُ مُتكرِّراً، حيثُ سُمِّيَ في **عَوجةِ الحفيرِ** أربعاً وسبعينَ مرّة. ويُلحظ **ناجف** أنّ " نصفَ الأشخاصِ في **عَوجةِ الحفيرِ** الّذين يحملونَ اسمَ إبراهيمَ تقريباً، ولدوا من آباءٍ كانَت أسماؤُهم على وجه التَّحديد من أصولٍ نبطيَّةٍ ساميَّةٍ"،[2] أي أنّهم يُعرَفونَ كعربٍ. ونجدُ في أماكنَ أخرى، أنّ الاسمَ نادرٌ في النّقوشِ اليونانيَّة الفلسطينيَّة والسوريَّة، ولكنّه عادةً عندَما يظهرُ (وربّما دائماً) يشيرُ إلى أصلٍ ساميّ.[3] نقترحُ بالاستناد إلى هذه الأدلّة، أنَّ عربَ سوريةَ وفلسطين، ولاسيّما عربِ النّقب، يرجعونَ إلى الإبراهيميَّة كشكلٍ من أشكال التّوحيد الّذي دعا بشكلٍ خاصٍّ لهويَّتِهم العرقيَّة الخاصّة. ومن المُمكِن أنّه من بينِ الّذين اعتنقوا المسيحيَّة في النَّقب،

---

[1] **ناجف**، "كنائس وسط النقب"، مراجعة الإنجيل ٨١ (١٩٧٦): ٤٠٢-٤، ٤١١.
[2] الكاتب نفسه، النُّقوش اليونانيَّة من النَّقب (القدس، ١٩٨١)، ص. ٧٦.
[3] **ويليم ك. بريتنس**، النُّقوش اللاتينيَّة و اليونانيَّة من سورية، الوحدة ٣، إلى السَّنوات ١٨٨٨-١٩٠٠ **(نيويورك، ١٩٠٨)**، ص. ٤، السَّطر الثالث من الأسفل.

العديدُ من مُتَّبِعي العقيدةِ الإبراهيميَّة، الّذين كانوا موحّدين، وهذا ما يفسّرُ لماذا أطلقوا تسميةَ (اسم) إبراهيمَ على أبنائِهم بتواتُرٍ مُستغرَب. يبدو على الأقلّ وفقاً للأدّلّة الأثريّة والكتابيّة، أنَّ الإبراهيميَّة كانَت طائفةَ النّقبِ على وجه التّحديد.

ويمكنُنا أن نعرفَ القليلَ من المراجع الأدبيّة، لكن من المُثيرِ للاهتمام أنّ الكاتبَ الّذي يُظهِرُ أكبرَ قدرٍ من المعرفة للإبراهيميَّة هو **سوتزومينوس** من غزّة. فهو قد عاشَ بالقرب من المنطقة، حيثُ كانَ هناك تفضيلٌ واضحٌ لاسم إبراهيم، وفقاً للأدلّةِ المكتوبةِ لدينا ولاسيَّما في القرن السّادسَ عشَرَ، وأنَّ "التّوحيدَ غيرَ المُحدَّد" بينَ السكَّان العرب وُثِّقَ كتابيَّاً في النّصف الثّاني من القرنِ السّابع.

تشيرُ الأدلّة الّتي جُمِعَت كذلك حتّى الآن، إلى أنَّ الشَّكل الأساسيَّ لعقيدةِ التّوحيد والتّركيزِ على إبراهيم موجودٌ جَنباً إلى جنبٍ مع الوثنيَّة والمسيحيّة في النَّقب منذُ عدّةِ قرونٍ قبلَ الإسلام. وقد وُجِدَت بعضُ النّقوش الّتي تُظهِر هذه العقيدة الأساسيَّة للتّوحيد في الحجاز، و ترتبطُ بمشروعات البناء الّتي قامَ بها معاويةُ في منطقةِ الطّائف في الأربعينيَّات من الهجرة.[1] كما أنَّ هذه النّقوشَ سَبقَت مثيلاتِها في سدي بوكير بنحوِ ثلاثينَ عاماً ، واللّافتُ أنَّ لغتَهم كانَت أبسطَ من تلك الموجودة في نقوش سدي بوكير. ولدينا هنا أدّلّةٌ

---

[1] وقد نُشِرَت هذه النُّقوشُ التالية: من وادي شاميَّة، مؤرَّخ ٤٠/ ٦٦٠، في *أطلال* ١ (١٩٧٧): مُلحَق. ٤٩؛ من وادي السَّبيل، مؤرَّخ ٤٦/ ٦٦٠، في **غرومان**، النَّقوش العربيَّة **(لوفان، ١٩٦٢)**، النَّقش رِقم. **Z** ٢١٢؛ من **al-Xaŝnah**، مؤرَّخ ٦٧٥/٥٦، في *أطلال* ١ (١٩٧٧): مُلحَق. ٥٠؛ نقشُ سدّ معاوية قرب الطائف، مؤرَّخ ٦٧٨/٥٨، في **غروهام**، النُّقوش العربيَّة، ص. ٥٦، النَّقش رقم. **Z** ٦٨. للحصول على أدلة بشأن مشروعات البناء في هذه المنطقة، م. خان وعلي مغنم، "*السُّدود القديمة في منطقة الطَّائف* ١٩٨٠ (١٤٠١)"، الأطلال ٦ (١٩٨٢).

مُمكِنةٌ عن التّطوُّر تظهرُ في العباراتِ الاصطلاحيَّة الدّينيّة بينَ الأجيال، أو ربّما في المُتغيِّرات المحلّيَّة بينَها. و ينبغي على المرء الاستنتاجُ، أنَّ التّوحيديَّةَ الموجودةَ في نقوشِ الطّائف، قدُمَت من الشّامِ عبرَ مُعاوِية، أكثرَ من كونِها ذاتَ سماتٍ أصليّة تعودُ إلى الحجاز.

الدّمج و إعادة الإعمار:

إنَّنا نرى أنَّ الأدِّلّةَ المعروضةَ في هذا البحث، تشيرُ إلى تلكَ الموجودةِ في المُرتفَعاتِ ووسط النّقب، وربّما في المناطقِ الشَّرقية من مُقاطَعةِ فلسطينَ الثالثة– في الأجزاء الجنوبيَّة والغربيَّة من المنطقةِ النّبطيَّةِ القديمة– حيثُ استمرَّ قُدماءُ العرب – الأنباط – في مُمارَسة عبادةِ اللّوحات خلالَ القرونِ المسيحيَّة الأولى. لكنَّ بعضَ تفاصيلِ العقيدةِ وطقوسِ العبادةِ قد تغيّرَت معَ مرورِ الزَّمن[١]؛ بينَما استمرَّ بعضُها الآخر على مرِّ العصور. كما يُعَدُّ الاستمرارُ في استخدامِ الأسماءِ النبطيّة علامةً أخرى أنَّ عربَ النّقبِ حافظوا على هويَّتهم النّبطيَّة القديمة وصولاً إلى القرنِ السَّادسَ عشرَ.[٢]

في القرنِ الخامسِ الميلاديّ، تمَّ تشييدُ العديدِ من أنظمةِ الجَريانِ الزّراعيَّة في النَّقب، وكانَت تُغطِّي مساحةَ نحو ٤٠،٠٠٠ دونمٍ. وتمَّ بناءُ العديدِ من المزاراتِ الوثنيَّةِ كجزءٍ من هذه الأنظمة. كما تَحتوي هذه المزاراتُ على سماتٍ أنموذجيَّة من مُقدَّساتِ القرنِ الثّامن، من المنطقةِ نفسِها في الوصفِ السَّابق: العتبات المُرتفِعة، واللّوحات، وحُجرات حَجريَّة صغيرة أشبه

---

[١] راجع. السّمات الخاصَّة لعبادة الأنباط في القرن الثّالث في سيناء؛ انظر **ناجف**، *نقوش وادي حقوق*، سيناء، الشَّرق، مُجلَّد. ٦ **(القدس، ١٩٧٧)؛** الكاتب نفسه. آثار الأنباط اليوم **(نيويورك، ١٩٨٦)**.

[٢] الكاتبُ نفسُه، النُّقوش اليونانيَّة.

بالصّندوق كانَ القصدُ منها تقديمَ القرابين النّذريَّة؛ وغيرها من السِّمات. لكنَّ إعادةَ إحياءِ الوثنيَّة هذه لم تدُم طويلاً: فقد سيطرَت الكنيسةُ في هذه الحقبة على مُدنِ النَّقب السّتّة، وكانَت بعيدةً غيرَ مُكترِثةٍ بما يحدثُ في المناطقِ المُحيطةِ بها. بعدَ مُدّةٍ قصيرةٍ تمَّ التّخلّي عن هذه المزارات الوثنيّة. وتشيرُ الحفرياتُ الّتي أُجرِيَت في يناير/ كانَون الثاني عام ١٩٨٨ في أحدِ هذه الأضرحة، بالقربِ من عبدَةَ أو عبدَات، إلى أنَّها قد هُجِرَت في نهايةِ القرنِ الخامس أو أوائلِ القرنِ السّادسِ الميلاديّ، ثمّ دُمِّرَت بعنفٍ فيها بعدُ، وربَّما كانَ التدميرُ من قِبل الكنيسة. لكنَّ الاعتقادَ الوثنيَّ استمرَّ، وفي أوائلِ القرنِ الثّامن، في الحقبة المروانيَّة، أُعِيدَ تأكيدُ وجودِها عبرَ تشييدِ العديدِ من مراكزِ العبادة، كما هو موضَّحٌ أعلاه. لكنّ إنعاشَ الوثنيَّة هذا لم يدُم طويلاً. فبعدَ سنواتٍ قليلةٍ من فرضِ سيطرةِ العبّاسيّين، حُرِّمَت العبادةُ الوثنيَّة، ودُمِّرَت أو دُفِنَت مُقدَّساتُها وتمَّ هجرُها كما في سدي بوكير. كذلك بُنِيَ مسجدٌ في سدي بوكير واثنانِ في أماكنَ أخرى؛ أعلى التلّ فوقَ الموقِعِ الوثنيّ السَّابق **(D في الشَّكل ٢)**. كانَ هذا إعلاناً دينيّاً وليسَ استجابةً للحاجة، لأنَّه لا يوجدُ علامةٌ على استمرارِ استخدام المساجد. يبدو أنّ الجميعَ قد هجروا المنطقةَ بعدَ ذلك بوقتٍ قصيرٍ ما عدا قلّةً من البدو، وخسِرَ النّقبُ الأوسطُ كاملَ أهمّيَّته الدّيموغرافيَّة والثّقافيَّة.

يجبُ على الحكومةِ المركزيَّةِ أن تكونَ على درايةٍ بشأنِ إنعاشِ الوثنيَّة المُهِمِّ الّذي وُجِدَ في النَّقب. فلا يمكنُ للمرءِ أن يبنيَ العشراتِ من مراكزِ العبادةِ في منطقةٍ صحراويَّةٍ مفتوحةٍ تُرتَاد أيضاً من قبلِ الموحّدين، والقدومُ للعبادة فيها من وقتٍ لآخرَ من دونِ علمِ الحكومةِ على مدى عدَّةِ عقودٍ. ويعني ذلك على أقلِّ تقديرٍ أنَّ الأمويّين قد رَضخوا بخصوص استمرارِ بقاءِ العبادةِ؛

وأنَّ الإنعاشَ المُفاجِئَ في ظلِّ هشامٍ يوحي بتشجيعِ الحكومةِ الفعَّال. تمَّ ذلك أيضاً في الحقبة نفسِها عندما بدأ ابنُ إسحَق بجمعِ موادِّه عن سيرة النَّبيّ، وربّما عندَما بدأ التّاريخُ الحجازيُّ بالتّكوُّن. لقد أسفرَت الجهودُ العلميّةُ في الحقب المروانيّة والعباسيّة المُبكِّرة في إنشاءِ التاريخِ المُدوَّنِ في الحجازِ العربيِّ، والّذي يتكامَلُ ديموغرافيَّاً وثقافيَّاً ودينيَّاً مع الدّولةِ العربيَّةِ الجديدةِ. ونعتبرُ أنّ ذلكَ كانَ نتيجةَ قرارٍ سياسيّ، وكانَ بحدِّ ذاتِه استجابةً لحاجةٍ ملموسةٍ لتاريخِ العرقِ والنَّسبِ العربيّ لكلّ من الدّولةِ وتطوُّرِ الدّين العربيّ. إنَّ مُعظَمَ الأقاليم الّتي يحكمُها العربُ الآنَ كانَت عبارةً عن مَشاهِدَ من التَّاريخ العرقيّ للآخرين. الحجاز، كانَ على النّقيضِ من ذلك، منطقةً فارغةً نسبيَّاً (وتيرة الرّواية التّقليديَّة، الّتي تعكسُ نجاحَ تنفيذِ العمليّة المُقترَحة هنا)، لم يُطالِب بها "بتملُّكها" أيُّ شعبٍ من الشُّعوب الأخرى. ولكن إذا كانَ الحجازُ سيصبحُ قلبَ العالم العربيّ الأصليّ، فسيتعيَّنُ لإنشاءِ تاريخه توفير عددٍ لا يُحصَى من التّفاصيل عن الأفرادِ والقبائلِ والأماكنِ والأحداثِ الّتي جرَت في الجاهليّة وحتّى ظهور الإسلام. البعضُ من هذه التَّفاصيل هي افتراءَاتٌ من الرُّوَاة، لكن ربَّما نفترِضُ أنَّ العديدَ منها وقائعُ حقيقيَّةٌ أو أسطوريَّةٌ معروفةٌ في الأوساط المُختلِفة، والّتي أُدرِجَت في التّاريخِ الكبير (**The Grand History**) الّذي تجري هيكلتُه الآن.[1]

---

[1] مثلا، سليمان البشير، "مُقدّمة في التَّاريخ الآخر" **(القدس، ١٩٨٤)** و "نحو تاريخ إسلاميّ مُبكرٍ آخرَ" **(القدس، ١٩٨٥)** (بالعبريّة)، أظهرَت أنَّ الكثيرَ من تفاصيل حياة مُحمَّدٍ كانَت قد برزَت في الحجاز أوائل القرن السَّابع للأحداث من حياة مُحمَّد بن الحنيفيّة، وهو زعيمٌ حجازيٌّ في أواخر القرن السَّابع.

كانَت الوثنيّةُ العربيَّةُ الوحيدةُ المعروفةُ على نطاقٍ واسعٍ لدى كُتَّابِ تاريخِ القرنِ الثّامنِ هي العبادةُ النّبطيَّة العربيَّة القديمة الّتي لا تزالُ تُمارَسُ في النَّقبِ (ويُفترَضُ أيضاً في المناطق المُجاوِرة للمجال النّبطي السّابق). كانَت هذه الطائفةُ كنزاً من سلوكِ العِبادةِ الوثنيّ والهندسةِ المِعماريَّة، الّتي شجَّعَها ودرَّسَها المروانيّون اللّاحقون.[١] وفي الوقتِ نفسِه، وجدَ الدّينُ العربيُّ الجديدُ في الإبراهيميَّة- السّمات الّتي كانَت تجذبُ الموحِّدين العربِ في ذلك الحين- الطَّريقَ لتوفير الجذورِ والتّاريخِ والنّسبِ لكلِّ العربِ كوحدةٍ عرقيَّةٍ وإيمانٍ ناشئ. واعتُمِدَت الإبراهيميَّةُ كسمةٍ رئيسة، و فيما بعدُ أصبحَتِ الإسلامَ.

يفترِضُ تجذيرُ الأصولِ العربيَّة في الحجازِ نقلَ الإبراهيميَّة إلى تلك المنطقة؛ فتمحوُرُ صعودِ الدّين العربيّ في الحرم المكّيّ يعني توفّيرَ هذا الحَرَم للجذورِ الإبراهيميَّة، فضلاً عن تلكَ الوثنيَّة. وقدَّمَت قصَّةُ الحَرَمِ الوثنيّ في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام، مُحوَراً جديداً لجذورِ مكَّة العرقيَّة العربيَّة؛ فالإسنادُ إلى أنَّ المزارَ الوثنيَّ من أصلٍ إبراهيميّ كانَ ضروريّاً لقبوله من الدّين الجديد. ولمّا كانَ على التّبشيرِ بالحرمِ المكّيّ في الدّين الجديدِ أن يكونَ إبراهيميّاً نُبِذَت الوثنيّةُ في توفّيرِها التّفاصيلَ المعماريَّة، على الأقلّ في بعض الطّقوس.[٢]

---

[١] ونشيرُ إلى أنَّ ابن هشام، في مُقدَّمته للسّيرة، ذكر أنَّه تمَّ إزالةُ كميَّةٍ كبيرةٍ من المِوادّ التي تصفُ الجاهليَّة من نسخة ابن إسحَق. يشيرُ ذلك بالنّسبة لابنِ إسحَقَ وزملائه أنَّ الجاهليَّةَ كانَت موضوعاً للبحثِ والدّراسة. من خلال ابن هشام، تمَّ استبدالُ الاهتمام الكبير السّابق في الماضي العربيَ البعيد بالتَّركيز على الماضي والحاضر الإسلاميّ.

[٢] على سبيل المثال، هناكَ عدَّةُ مؤشّراتٍ تدلُّ أنَّ العبادةَ في سدي بوكير كانَت مُتنقّلة؛ هذه سمةٌ ذاتُ طابعٍ مؤسِّسي مَنهجي في العبادة المكّيَّة.

إنّ التّفاصيلَ المِعماريّة للحرمِ المكّيّ "الأصليّ" الّتي أُخذِت من المزاراتِ الوثنيَّة المعروفةِ لدى المُؤرِّخين في القرنِ الثّامنِ والقائمينَ على الأحاديث، من شأنِها أن تفسِّرَ لماذا لا تتناسبُ معَ الحَرَمِ المكّيّ بشكلٍ جيّد. حيثُ إنَّ مُحاوَلاتِ إعادةِ بناءِ الحرمِ المكّي كما يجبُ أن يكونَ، بالاستنادِ إلى ما كانَ معروفاً عن المُقدَّساتِ الوثنيّة المُعاصِرة، أدّى إلى ظهور رواياتٍ مُتضارِبةٍ بشأن جذور الأشياء الموضوعة هنا؛ كانَت رواياتُ التّغيُّرات المُستمِرَّة في منطقةِ الكعبةِ لازمةً من أجلِ دمجِ هذه القصص. لكنَّ هذه العمليّة لم تكن ناجحةً تماماً. وعلى نطاقٍ أكثرَ اتّساعاً، إنَّ العبادةَ الوثنيَّة في القرنِ الثّامن، يمكنُ أن تُستخَدمَ كأساسٍ لوصف دينِ الحجاز الجاهليّ بشكلٍ عام.

لوحاتُ الحرمِ المكّيّ قبلَ الإسلام

جي. آر. دي. كينغ

أُحرِقَت أقدسُ مزاراتِ مكَّة نحو عام ٦٠٨، الكعبة\بيت الله، في حريقٍ نتجَ عن إهمال المِبخرَة بسببِ أحدِ المصلّين، فاضطُرَّت قريشٌ الحاكمةُ لإعادةِ بنائه.[١] فرُمِّمَت الكعبةُ وكان ذلك نحو عام ٦٠٨، وأصبحَت فيما بعدُ وجهةُ صلاةِ الجماعةِ الإسلاميَّة بعد نزولِ سورة البقرة[٢] نحو عام ٦٢٤، وهي

---

[١] مُسوّغات هذا التَّاريخ مُستمَدَّة من التّسلسُل الزَّمنيّ التقليديّ الّذي شِيدَته المصادر الإسلاميَّة. يؤرِّخ الزّهري (**توفّي. ١٢٤/٧٤٢**) بناءَ الكعبةِ إلى خمسَ عشرةَ سنةً قبلَ الهجرة النبويَّة الى المدينة. انظر **كيستر**، "حملة حلبان: ضوء جديد على حملة أبرهة"، ***Le Museon*** ٧٨ (١٩٦٥): ٢٧، لترجمة نصِّ الزّهريّ. بشأن مشكلات التَرتيب الزّمنيّ للمراحلِ في المنطقة العربيَّة الغربيَّة في القرن الّذي يسبقُ مُغادَرة النبيّ لمكَّة، انظر **كونراد**، "أبرهة و محمَّد: بعض المَلْحُوظَات المُناسِبة للتَّسلسل الزَّمني والموضوعات الأدبيَّة في الروايات العربيَّة التاريخيَّة المُبكِّرة"، *نشرة مدرسة الدّراسات الشرقيَّة والأفريقيَّة* ٥٠، ٢ (١٩٨٧): ٢٢٥-٤٠.

[٢] القرآن **سورة البقرة الآية ١٤٢-١٤٤**: "**سَيَقُولُ السُّفَهَاء مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَّهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا قُل لِّلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ، كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ، قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوِهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ**"؛ و الآيات ١٤٩-١٥٠: "**وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ، وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**".

الكعبةُ نفسُها الّتي تمَّ تطهيرُها من كلِّ أثرٍ للمُمارَسةِ الوثنيَّة عندَما دخلَ النَّبيُّ مُحمَّدٌ مكَّةَ مُنتصِراً عامَ ٦٣٠.[١]

إنَّ اجتثاثَ المنحوتاتِ واللّوحاتِ داخلَ الكعبة في عهد الفتح، أثَّرَ على كلّ شيءٍ اعتبرَه النَّبيُّ غيرَ مقبولٍ. تمثالُ هُبَل، الإله الذّكر الرّئيسيّ في مكَّة، والّذي أُخرِجَ من البيتِ ودُمِّر، كما كانَت الآلهةُ الوثنيَّةُ الأخرى داخلَ وحولَ الكعبة.[٢] وبصرفِ النَّظر عن هذه التّماثيل، كانَ يوجَدُ داخلَ الكعبة لوحاتٌ وحِليٌ غيرُ مُحدَّدةٍ ومالٌ، وزوجٌ من قرونِ الكبش، ويُقالُ إنَّ هذه الأخيرةَ تنتمي إلى الكبش الّذي ضحَّى به النَّبيُّ إبراهيمَ بدلَ ابنه، النَّبيّ إسماعيلَ.[٣] مُحِيَت مُعظَمُ هذه اللّوحاتِ، لكنَّ قرونَ الكبش بقيَت حتّى عام ٦٨٣ م.

بعد إزالةِ الصّورِ والتّماثيل الجاهليَّة، واصلَتِ الكعبةُ دورَها كمقصدٍ للمُصلِّين المُسلِمين، لكنَّها أصبحَت الآنَ جزءاً أساسيَّاً من طقوسِ الحجّ

---

[١] لمناقشة الطقوس في الكعبة ومكَّة قبل الإسلام، انظر. **يوري روبن،** "*الكعبة*: جوانب من مهامّها الطقوسيّة ومركزها ما قبلّ الإسلام وفي أوائل الإسلام"، *دراسات القدس في العربيَّة والإسلام* ٨ (١٩٨٦): ٩٧-١٣١.

[٢] ابن الكلبيّ، كتابُ الأصنام، مُترجَم من الإنكليزيَّة إلى العربيَّة من قبل **ن أ. فارس (برينستون: ميكروفيلم الجامعة الدوليَّة، ١٩٥٢)**، ص. ٢٣.

[٣] الأزرقيّ، أخبار مكَّة وما جاءَ فيها من الأثار، تحرير **R. S. Malha**، الطّبعة الرّابعة (مكَّة المُكرَّمة ١٤٠٣/١٩٨٣)، المُجلَّد. ١، ص. ١٦٦.[سجَّل سيرجنت استخدامَ قرون تيس الجبل كنصبٍ تذكاريّ لصورةٍ على أبواب المنازل وعلى قبورِ الرّجال المُقدَّسين في جنوب المنطقة العربيَّةً (**ر. ب. سيرجنت**، الصَّيد في الجنوب العربيّ **[لندن ١٩٧٦]**، أيضاً. ٤، ٧). وقد شهدَ هذا الكاتبُ في اليمن عادةَ وضعِ العظامِ غيرِ العاديَّة في القبر. في ضريح مُحمَّد عليّ أبي سعد في موزَّع في تُهامة اليمن بالقرب من المخاء، وكانت قد وُضِعَت عظامُ سمكِ المنشارِ وعظامُ أسماكٍ كبيرةً أخرى على قبرِ الرَّجل الصَّالح. حتى أنَّ ما ذكرناه للقبر السَّابق لايبدو فريداً. ربَّما تمَّ الأمرُ ضمنَ إطار الحفاظ على لفتِ النَّظر والاحترام، أو ينبغي النَّظر إلى القرون التَّذكاريَّة والعظام في الأضرحة ضمنَ ذات الرُّؤية لقرونِ الكبشِ في الكعبة.

الإسلاميّ. بقيَت الكعبةُ في الشَّكل الّذي اكتسبَته تحتَ حكمِ قَريشٍ حتّى أُعيدَ بناؤُها من قبلِ عبدِ الله بنِ الزُّبَير، بعدَما قصفَها الأمويُّون بالمقاليع، وهدموا أسوارَها وأضرموا النّارَ فيها عندَما حاصروا ابنَ الزُّبَير في المدينة المُقدَّسة عام ٦٤ (٦٨٣). ويمثِّلُ هذا التّاريخُ التّدميرَ النّهائيَّ لأيٍّ من اللّوحات الّتي نجَت من قدوم الإسلام عام ٦٣٠. فإذا كانَ عام ٦٣٠ هو المحطَّة النّهائيَّة للوحاتِ الكعبة، فإنَّ عملَ قريشٍ الّذي ينطوي على إعادةِ الإعمارِ الكلّي للبناء، ويظهرُ بوضوحٍ أنَّ أيّاً من اللّوحات لا يمكنُ أن تسبقَ عام ٦٠٨.

وقد دوَّنَ الأزرقيّ بشيءٍ من التّفصيل الأحداث الّتي أحاطَت إعادةَ بناءِ الكعبةِ من قبلِ معشرِ قُرَيشٍ. فقد كلَّفَت قريش باقوم الرُّوميّ القادم إلى مكَّة وهو نجارٌ ومهندسٌ معماريّ، بإعادة بناء الكعبة. وقيلَ إنَّه فنّانٌ، حيثُ استخدمَ خشبَ السّفينةِ البيزنطيَّةِ الغارقةِ لإعادةِ بناء الكعبة، و وُصِفَ بأنّه قبطيٌّ أو إثيوبيٌّ.[١] ويُوحي اللّقبُ الّذي أُطلِقَ عليه (أي الرّومي) أنَّه من مكانٍ ما في الإمبراطوريَّةِ البيزنطيَّةِ ويقيمُ خارجَها، وربَّما على ساحلِ البحرِ الأحمر، الّذي تربطهُ علاقاتٌ مع العالمِ البيزنطيّ.[٢]

حدّدَ **إرشيبالد كاميرون كريزويل**، نقلاً عن رأي **إينو ليتمان**، اشتقاقَ اسم "باقوم" (**Baqum**) مع "حبقوق" (**Habakkuk**) بذي الصِّياغة

---

[١] **أرند جان فِنْسِنْك، ج. جوميير**، "الكعبة"، موسوعة الإسلام، إصدار جديد. (المُشار إليها **EI²**)

[٢] **أ. ف. ل. بيستون** يشيرُ إلى أنَّ حاكمَ اليمن، أبرهة، كانَ عبداً لتاجرٍ بيزنطيّ مُقيمٍ في أدوليس، ميناء أكسوم في الحبشة (أثيوبيا): تحت عنوان. "أبرهة"، **EI²**. النّاسُ الّذين يُعرفونَ بالبيزنطيّين أو الرُّوميّين في كثير من الأحيان يمكنُ أنّهم قد عاشوا كالمُغترِبين ولاسيَّما في البلدات التّجاريَّة مثل أدوليس.

الأمهريّة، حيثُ اشتركَ كلاهما في الرّأي أنَّ "باقوم" على الأرجح إثيوبيّ.[1] وهناك أيضاً روايةٌ إثيوبيَّة تحكي أنَّ مهندساً معماريّاً من إثيوبيا ذهبَ للمُساعَدةِ في إعادةِ بناءِ الكعبة.[2] كما دوَّنَ الأزرقيُّ ما يلي:

" فَقَالَ لَهُمْ بَاقُومُ الرُّومِيُّ: أَتُحِبُّونَ أَنْ تَجْعَلُوا سَقْفَهَا مُكَبَّسًا، أَوْ مُسَطَّحًا؟ فَقَالُوا: بَلِ ابْنِ بَيْتَ رَبِّنَا مُسَطَّحًا. قَالَ: فَبَنَوْهُ مُسَطَّحًا، وَجَعَلُوا فِيهِ سِتَّ دَعَائِمَ فِي صَفَّيْنِ، فِي كُلِّ صَفٍّ ثَلاثُ دَعَائِمَ مِنَ الشِّقِّ الشَّامِيِّ الَّذِي يَلِي الْحَجَرَ إِلَى الشِّقِّ الْيَمَانِيِّ، وَجَعَلُوا ارْتِفَاعَهَا مِنْ خَارِجِهَا، مِنَ الأَرْضِ إِلَى أَعْلاهَا ثَمَانِيَةَ عَشَرَ ذِرَاعًا، وَكَانَتْ قَبْلَ ذَلِكَ تِسْعَةَ أَذْرُعٍ، فَزَادَتْ قُرَيْشٌ فِي ارْتِفَاعِهَا فِي السَّمَاءِ تِسْعَةَ أَذْرُعٍ أُخَرَ،[3] وَبَنَوْهَا مِنْ أَعْلاهَا إِلَى أَسْفَلِهَا بِمِدْمَاكٍ مِنْ حِجَارَةٍ وَمِدْمَاكٍ مِنْ خَشَبٍ، وَكَانَ الْخَشَبُ خَمْسَةَ عَشَرَ مِدْمَاكًا، وَالْحِجَارَةُ سِتَّةَ عَشَرَ مِدْمَاكًا، وَجَعَلُوا مِيزَابَهَا يَسْكُبُ فِي الْحِجْرِ، وَجَعَلُوا دَرَجَةً مِنْ خَشَبٍ فِي بَطْنِهَا فِي الرُّكْنِ الشَّامِيِّ، يُصْعَدُ مِنْهَا إِلَى ظَهْرِهَا، وَزَوَّقُوا سَقْفَهَا وَجُدْرَانَهَا مِنْ بَطْنِهَا، وَدَعَائِمِهَا، وَجَعَلُوا فِي دَعَائِمِهَا صُوَرَ الأَنْبِيَاءِ، وَصُوَرَ الشَّجَرِ، وَصُوَرَ الْمَلائِكَةِ، فَكَانَ فِيهَا صُورَةُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ: شَيْخٌ يَسْتَقْسِمُ بِالأَزْلامِ، وَصُورَةُ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، وَأُمِّهِ، وَصُورَةُ الْمَلائِكَةِ عَلَيْهِمُ السَّلامُ أَجْمَعِينَ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ فَتْحِ مكَّة، دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَرْسَلَ الْفَضْلَ بْنَ الْعَبَّاسِ بْنِ الْمُطَّلِبِ،

---

[1] **ك. أ. سـ. كريسويلويل**، *العمارة الإسلاميّة الأولى* **(أوكسفورد، ١٩٦٩)**، مُجلَّد. ١، اللوحة. ١، صفحات. ١–٥.

[2] أنا مدينٌ للدكتور **نيال فينيران** قسم الفنّ وعلم الآثار في **SOAS**، الّذي لفتَ انتباهي إلى هذه النقطة، وأيضا لبحث أُجرِي مؤخَّرا عن إثيوبيا والمذكور في مكان آخر في هذه الدّراسة.

[3] يقدَّر *الذّراع* بحوالي ٥٠ سم، وبالتالي كان ارتفاع البناء نحو عام ٦١٩م حوالي ٣ أمتار .

فَجَاءَ بِمَاءِ زَمْزَمَ، ثُمَّ أَمَرَ بِثَوْبٍ مبتل بِالْمَاءِ، وَأَمَرَ بِطَمْسِ تِلْكَ الصُّوَرِ، فَطُمِسَتْ".[1]

ناقشَ **كريزويل** منذُ مُدّةٍ طويلةٍ طريقةَ البناءِ الّتي استخدمَت طبقاتٍ مُتناوبةً من الخشب والحجر، وفي حين يبقى مصدرُ تقنيةِ البناء مفتوحاً للنّقاش، فإنَّ طابعَ البناء ليسَ كذلك **(انظر المُلحَق أدناه)**. ويُبيِّنُ الأزرقيُّ بوضوح أنّ نظامَ الطّبقاتِ المُتناوِبة، كانَ يَستخدمُ ستّةَ عشرَ من الحجر وخمسةَ عشرَ من الخشب. وتتضمَّنُ طريقةُ البناء هذه قَفلَ رُزَم النّهاياتِ المُدوَّرة للرَّابط الخشبيّ مع بعضها البعض عندَ الزَّوايا، وتُسمَّى رُزَم النّهاياتِ المُدوَّرة المربوطة "رأس القرد" في إثيوبيا.[2] كما يوجَد في داخل الكعبةِ صفَّان من الأعمدة المُرتَّبة ضمنَ مجموعاتٍ من ٣–٦ في مُجملِها حيثُ تُقدِّمُ الدَّعمَ للسّقف المُسطَّح. أمّا بالنّسبة للخشب (لم يُشَر إلى نوعه) ونظراً لأنّه كانَ من قارب، فربَّما يكونُ من خشب السَّاج، وهوَ خشبٌ طبيعيٌّ يُستخدَم في القوارب التّقليديّة حولَ السّواحل العربيَّة. وقد استُخدِم خشبُ السَّاج في وقتٍ لاحقٍ ضمنَ مكَّة والمدينة في الحقبة الأولى من الإسلام، عندَما تمَّ تجديدُ تسقيف المسجِد الحرام والمسجِد النَّبويَ في عهدِ الخليفةِ الثّالث، عثمانَ بنِ عفّان.

---

[1] الأزرقيّ، *أخبار مكَّة*، المُجلَّد. ١، ص. ١٦٥. حُفِظَت إصداراتٌ أخرى أقلُّ دقَّة من قبل الأزرقيّ حيثُ تُكرَّر الإشارةُ إلى المسح أو طمس الصُّور، من دون أن يشيرَ إلى استخدام مياهٍ من بئر زمزم.

[2] ظهرَ شيءٌ مُشابِه جدّاً في بيوتِ المرجان والخشب في جدَّة وغيرها من الأماكن على ساحل البحر الأحمر. انظر **س. مونروكي، أكسوم**: الحضارة الإفريقيَّة أواخر العصور القديمة **(إيدنبيرغ، ١٩٩١)**، ص. ١٤٠.

كانَ يجبُ أن تُطلَى الجُدرانُ والأعمدةُ بالجصّ، حيثُ ستنفَّذُ اللّوحاتُ عليها، حيثُ كانَ يصعبُ تطبيقُها مُباشَرةً على الحجر والخشب. وما نزالُ نصادفُ استخدامَ الجصّ الكثيف على المباني المرجانيَّة في جدّة القديمة ومناطقَ أخرى على ساحل البحر الأحمر، وفي بعض الحالات على الأبنيَّة الحجريّة المبنيَّة على مُرتفَعات السُّعوديَّة واليمن.(١)

في حينِ غطَّت زخرفةُ الكعبة مُعظَمَ أو كاملَ المناطق الدّاخليَّة للمَبنى، فقد كانَ المَبنَى من الخارج من دون لوحات، يُزيَّن بالكسوة بدلاً من ذلك، وهي غطاءٌ من القُماش. ويُقالُ إنَّها من أصولٍ يمنيَّة، فقد جُلِبَت الكسوَةُ الأولى إلى مكَّةَ من قبل التُّبَعِ اليمنيِّ أسعد أبو كرب الحِميريّ في وقت ما قبلَ ظهور الإسلام.

كما رأينا، يروي الأزرقيّ على أنّه في يوم الفتح الإسلاميّ لمكَّة، أمرَ النَّبيّ بتدمير جميع اللّوحات في الكعبة، لكنَّ عدّةَ مصادر نقلَت أيضاً توثيقَ الأزرقيّ الّذي يُبيِّنُ فيه أنَّ اللّوحةَ الّتي تُظهِرُ عيسى بنَ مريمَ و أمَّه قد نجَت بأمرٍ من النَّبيّ:(٢)

" سَأَلَ سُليمان بن موسى الشَّاميُّ عطاءَ بن أَبي رباحٍ :

أَفَرَأَيْتَ تَمَاثِيلَ صُوَرٍ كانَتْ فِي الْبَيْتِ، مَنْ طَمَسَهَا؟ قَالَ: لا أَدْرِي، غَيْرَ أَنِّي أَدْرَكْتُ مِنْ تِلْكِ الصُّوَرِ اثْنَتَيْنِ دَرْسَهُمَا، وَأَرَاهُمَا وَالطَّمْسُ عَلَيْهِمَا. قَالَ ابْنُ

(١) **ج. ر. د. كينغ**، التُّراث المعماريّ في السُّعوديَّة و جيرانها (لندن، ١٩٩٨)، الصَّفحات. ٣٢-٥١. انظر أيضاً الصَّفحات. ١٠-١٢، ١٧-٣٢، ٥١-٥٥، ١١١-١٢.
(٢) الأزرقيّ، أخبار مكَّة، مُجلَّد. ١، ص. ١٦٧.

جُرَيْجٍ: ثُمَّ عَاوَدْتُ عَطَاءً بَعْدَ حِينٍ، فَخَطَّ لِي سِتَّ سَوَارٍ كَمَا خَطَطْتُ، ثُمَّ قَالَ: تِمْثَالُ عِيسَى وَأُمِّهِ عَلَيْهِمَا السَّلامُ فِي الْوُسْطَى مِنَ اللاتِي تَلِينَ الْبَابَ الّذي يَلِينَا إِذَا دَخَلْنَا".

" حدَّثَنِي جَدِّيْ {أَحْمَد بنِ مُحمَّد الْأَزْرَقِيْ} قَاْلَ: حَدَّثَنَا دَاْوُدْ بنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَمْرُو بنُ دِيْنَارَ قَاْلَ: أَدْرَكْتُ فِي بَطْنِ الْكَعْبَةِ قَبْلَ أَنْتُهْدَمَ تِمْثَالَ عِيسَى بنِ مَرْيَمَ وَأُمِّهِ".

فضلاً عن ذلك، يقولُ الأزرقيّ نقلاً عن جدّه: إنّ داودَ بن عبد الرَّحمن عن ابنِ جريج عن سليمانَ بن موسى عن جابرٍ بن عبدِ الله قال: إنَّ النَّبيَّ قد سحقَ الصّورَ، أي تلكَ الّتي في الكعبة، وإنّه أمرَ عمرَ بنَ الخطّاب في وقتِ فتح مكَّةَ بدخولِ بيتِ الله (الكعبة) لطمسِ الصّور.[1] وهناك من روى أنَّ النَّبيَّ رفضَ دخولَ الكعبةِ حتّى يتمَّ إزالةُ أدّلّة عبادةِ ما قبلَ الإسلام. و هذا ما يمكنُ أن يُؤخَذ باعتباره مُتناقِضاً معَ قصَّةِ حمايتِه صورةَ عيسى بن مريم وأمّه. معَ ذلك، فإنَّه ربّما رفضَ أن يدخلَ الكعبةَ حتّى إزالةِ الأصنامِ التي يمكنُ حملَها من داخل الكعبة: اللّوحات[2]، الّتي كانَت عبارة عن جداريّات بدلاً من كونها أعمالاً محمولةً، لا يمكنُ إزالتُها بالطّريقة نفسها، لأنَّها كانَت مرسومةً على الأعمدة والجدران. أمّا الحادثةُ الّتي تنطوي على فضلِ بنِ العبّاس فهي تروي جمعَ صحابةِ النَّبيّ الماءَ من زَمزمٍ لمحوِ جميعِ الصّورِ الّتي تدلُّ عليها. كما وضعَ

---

[1] المصدر نفسه.

[2] **ج. ر. د. كينغ**، "منحوتات حرم قبلَ الإسلام في مكَّة"، *في القاهرة إلى كابول: دراسات أفغانيَّة مقدَّمة إلى **رالف بيندرويلسن***، مُحرّر. **و. بول** و **ل. هارو (لندن، ٢٠٠٢)**، الصَّفحات. ١٤٤-٥٠.

النَّبيُّ ذراعَيه حولَ العمود الّذي عُلِّقَ عليه صورةُ عيسى بنِ مريمَ وأمّه لحمايتها في حين تركَ الصّحابةَ يمحونَ كلَّ شيءٍ آخرَ.[1] وتشيرُ هذه الحادثةُ إلى أنّ النَّبيّ دخلَ إلى الكعبةِ على الرَّغم من وجودِ الصّور فيها.

موادُّ اللّوحات في الكعبة:

يستخدمُ البخاريُّ عبارةَ "حيثُ أخرجوا الصّورتَين"، ممّا يعني أنّ اللّوحات كانَت محمولةً، إلّا أنّ مصادرَ الأزرقيّ المكّيَّةَ تشيرُ باستمرارٍ إلى أنّ لوحاتِ الكعبة كانَت على أعمدةِ المَبنى أو جدرانِه، وأنّها مُحِيَت عن طريق فركِها (كما رأينا) بدلاً من حملها إلى الخارج لكسرِها أو إحراقها. ومن المُمكن أنّ البخاري خلطَ بينَ إزالة التّماثيل من الكعبة وتدمير اللّوحات.

كما هو موضَّحٌ أعلاه، فعلى الأرجحِ أنّ الجدرانَ الدّاخليَّة للكعبة كانَت مطليَّة بالجصّ، الّذي من شأنه أن يحملَ هذه اللّوحات. ويُقالُ: إنَّ النَّبيّ قد أمرَ بأنّ تُمَّحى اللّوحاتُ الموجودةُ في الكعبة بقطعةِ قُماشٍ مُبلَّلةٍ بمياهٍ مُستخرَجةٍ من بئرِ زَمزم.[2] وكانَ ذلك الماءُ كافياً لمحو الصّورِ، ممّا يشيرُ بقوّةٍ إلى أنّ اللَّوحاتِ كانت ذاتَ أساسٍ مائيّ.

إنّ الرسمَ على جُدرانِ المنازلِ الدّاخليَّة لا يزالُ موجوداً في المُرتفَعات الجنوبيَّة للحِجاز، أو في الأكواخ الّتي لا تزالُ موجودةً على طول ساحلِ البحرِ الأحمرِ في المنطقةِ العربيَّة في سبعيناتِ القرن الماضي (١٩٧٠). و المعلوماتُ الّتي بحوزَتِنا حولَ هذه اللّوحاتِ الموجودةِ داخلَ الكعبةِ قبلَ الإسلام، تشيرُ

---

(١) الأزرقيّ، *أخبار مكة*، مُجلَّد. ١، ص. ١٦٥.
(٢) المصدر نفسه.

إلى أنّ التراثَ الزّخرفيَّ في الجنوبِ الغربيّ من المنطقة العربيَّة ضاربٌ في القدم.[1] بيدَ أنّ اللوحاتِ الّتي تُنفَّذُ اليومَ تستخدمُ طلاءً ذا أساسٍ نفطيٍّ صِناعيٍّ على الجصّ، وهي أكثرُ مناعةً بكثيرٍ ممَّا كانَت عليه اللّوحاتُ من القرن السَّابع في الكعبة.

الأشجار:

لم يقلِ الأزرقيّ شيئاً عن الأشجارِ الّتي زيَّنَت داخلَ الكعبة، غيرَ أنّها كانَت موجودة. وتُشكِّلُ صورُ الأشجارِ جزءاً من الدّيكور الفُسيفسائيّ على جدران كاتدرائيَّة القُليس في صنعاء.[2] وفي وقتٍ لاحقٍ، كانَت تبدو وكأنَّها الموضوعُ الرّئيسُ في اللّوحات الفسيفسائيَّة الأمويَّة في قُبَّة الصَّخرة والمسجد النّبويِّ في المدينة، والمسجد الأمويِّ بدمشقَ. كما أنَّ الرّوايات الّتي نقلَها الأزرقيُّ، تدلُّ أنَّه تمَّ القضاءُ على صورِ الشَّجرة والصُّورِ الأخرى الّتي اعتبرَها النَّبيُّ غيرَ مُناسِبةٍ لأسلمةِ الكعبة.

عيسى بن مريم ووالدته:

بالنّسبة لصورة عيسى بن مريم وأمّه، قدَّمَ الأزرقيُّ المعلومات التّالية بناءً على ما أخبرَه جدُّه، حيثُ كانَ داودُ بن عبد الرّحمن مصدَره الخاصّ، الّذي قالَ: إنَّ ابنَ جريج قال: إنّ سليمانَ بن موسى الشّامي سألَ عطاءَ بن أبي ربَاح ما يلي:

---

[1] **كينغ**، التُّراث المعماريّ، الصَّفحات. ٦٠–٦٤، ١١١.

[2] **سيرجنت و ر. ليوكوك**، صنعاء: مدينة عربيَّة إسلاميَّة **(لندن، ١٩٨٣)**، ص. ٤٥؛ و**كينغ**،"بعضُ اللّوحات الجداريَّة الفسيفسائيَّة المسيحيَّة في المنطقة العربيَّة قبل الإسلام"، وقائع الندوة ١٢ للدراسات العربيَّة ١٠ (١٩٨٠): ٣٧–٤٣، ص. ٣٨.

"أَدْرَكْتُ فِي الْبَيْتِ تِمْثَالَ مَرْيَمَ، وَعِيسَى؟ قَالَ: نَعَمْ، أَدْرَكْتُ فِيهَا تِمْثَالَ مَرْيَمَ مُزَوَّقًا، فِي حِجْرِهَا عِيسَى ابنُها قَاعِدًا مُزَوَّقًا".[١]

يشيرُ هذا النَّصّ بوضوحٍ تامٍّ إلى أنَّ مريمَ كانَت تظهرُ وعيسى في حضنِها، ممَّا يشيرُ إلى أنَّه كانَ طفلاً. ومُصطلَحُ "في حضنِها" مُحدَّدٌ جدّاً ويوحي بقوَّةٍ إلى أنّها كانَت جالسةً. هذه الأيقونةُ للعذراء تجلسُ و يسوعُ في حجرِها، كانَ لها أن تُصبحَ عالميَّةً في الفنِّ المسيحيّ في أوقاتٍ لاحقة، وقد انتشرَت فعلاً على نطاقٍ واسعٍ في البلاد المسيحيّة في القرن السّابع، على الرَّغم من أنَّ عملياتِ النَّهبِ في حربِ الأيقوناتِ وإعادةِ طلاءِ الصُّورِ القديمةِ قد أدَّى إلى تقليصِ الصُّورِ الموجودةِ إلى حدٍّ كبيرٍ. في سقَارة في مصرَ، يوجَدُ في المِحرابِ لوحةٌ للعذراء تحملُ الطّفلَ ،[٢] و في مدينة الفيّوم في مصرَ لوحةٌ للعذراء جالسةً تعودُ للقرن الرَّابع و هي الآن في المَتحَف الحكوميّ، في برلين.[٣] كذلك يظهرُ الطّفلُ والعذراءُ على ورقٍ برديّ مُجزَّأ من التّاريخ الإسكندريّ في مَتحَف بوشكين في موسكو، و تعودُ هذه اللوحة إلى القرن الخامس أو السّادس.[٤] وأمبولة من فلسطينَ في القرن السّادس، وهي الآن في مدينة مونزا ضمنَ الخزينة الجماعيَّة، حيثُ تظهرُ العذراء والطّفل في الوضعيَّة نفسها،[٥] كما هي الآن لوحةُ العاجُ الفلسطينيَّة السّوريَّة في المَتحَف البريطانيّ، التي يعودُ تاريخها

---

[١] الأزرقيّ، *أخبار مكة*، المُجلَّد. ١، ص. ١٦٧.

[٢] **أ. غرابر، martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chretien antiqu**، المُجلَّدات ٢ **(باريس، ١٩٦٧)**، مُجلَّد. ٢، **pl**. ٢١, ٦.

[٣] **ب. دي بورغيت، L' Art copte (باريس، ١٩٦٧)**، ص. ٩٢، شكل. ٢٥.

[٤] **أ. غرابر**، *الأيقونات المسيحيّة:* دراسة أصولها **(لندن، ١٩٨٠) pl**. ٦٤ و ص. ٣٢١.

[٥] المصدر نفسه، ص. ٣٢٠؛ الكاتب نفسه، **martyrium**، مُجلَّد. ٢، ص. **Iiv**. ١.

أيضاً إلى القرن السّادسَ عشرَ، وتُصوِّرُ سجودَ المجوسِ للعذراء جالسةً والطّفل.[1] وتوجَدُ الأيقونةُ نفسُها في العالم المسيحيّ على نطاقٍ أوسعَ، ومنها تلك التي تظهرُ فيها فُسيفَساءُ العذراءِ والطّفلِ في كنيسة سان زينو في روما، عام ٨١٧-٢٤ **(الشَّكل ١)**. هذا وتنتمي الصُّورة الموجودة في الكعبة لمريم الموقّرة وعيسى في حضنها لهذه العائلة من الصّور.

في تاريخٍ مبكّرٍ كانَ هناك أنموذجٌ عربيٌّ جنوبيٌّ لمريمَ وهي جالسة، يشيرُ إلى لوحة نذريّة من المرمر **(الشَّكل ٢)،** يعودُ تاريخُها إلى القرنِ الأوّل الميلاديّ، وهي الآنَ في المَتحَف البريطانيّ لسيّدةٍ اسمُها جليلات مع نقشٍ مُسنَد يفيدُ بذلك: "صورةُ جليلات، ابنةُ مفدَّات، ليهلكَ عطّارُ من يكسرها".[2] كانَت تعزفُ على آلةٍ تشبهُ العودَ، لكنَّ وضعيّتَها والطّريقةَ الّتي تحملُ بها الآلة تشيرُ بقوّةٍ للفكرةِ المسيحيَّة اللّاحقة عن العذراء الجالسة معَ طفلٍ في حضنِها. كذلك قد تشيرُ لوحةُ جليلات إلى الإدراك اليمنيّ للتّقاليد المصريّة الّتي تُصوِّرُ إيزيس كأمٍّ لأوزوريس، وهذا بحدّ ذاتِه سابقٌ لصورةِ العذراء والطّفل.

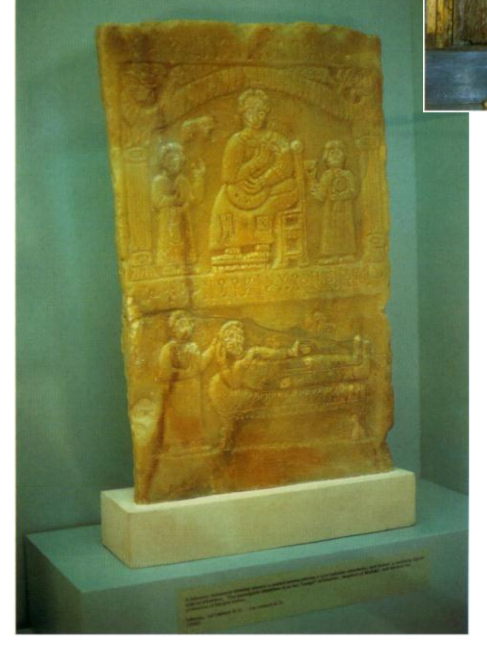
---

[1] **د. تالبوت رايس،** *الفنُّ البيزنطيّ*، **(هارموند سوورث، بينكون (سلسلة البجع)، ١٩٦٨)،** ص. ٥١.

[2] BM WA S.O.C. 125041.



الشَّكل ١: العذراءُ والطِّفلُ. فُسيفُساء.٨١٧-٢٤سانتا بريسيدا، روما (ج. كينغ)



الشَّكل ٢: جليلات، ابنة مفدّات، القرن الأوّل، المَتحَف البريطانيّ (ج. كينغ)

نستمدُّ نقطةً إضافيّةً مُثيرةً للاهتمام من معلوماتِ الأزرقيّ. كما شاهدنا فإنَّ الصّورَ في الكعبة شملَت الأنبياءَ والملائكةَ أيضاً، وقد ذُكِرَت هذه الأخيرةُ مرَّتين عبرَ الأزرقيّ. ومن المُمكِن أنَّ لوحاتِ النَّبيّ كانَت تعودُ حقّاً إمّا لرُسلِ عيسى/يسوع أو لشخصيّاتٍ أخرى مُرتبِطة معَه ومعَ مريمَ. وأيقونةُ العذراء والطّفل الّتي تعودُ لأوائلِ القرنِ السّابعِ الموجودة في سانت كاترين في جبل سيناء، تُظهِر مريمَ جالسةً والمسيحُ على حُجرها، والملائكةُ والقدّيسون يحيطونَ بهم،[1] واللّوحة النّاتئة المُزخرَفة في باويط في مصرَ تُظهِرُ العذراءَ والطّفلَ مُتوَّجين مع الرُّسل. إنّها تعودُ إلى القرن السّابع الميلاديّ، على الرَّغم من أنَّه قد تمَّ طلاؤُها في أوقاتٍ لاحقةٍ.[2] و تُظهِرُ الصُّورُ (الّتي وُجدت أساساً في حنيات) في كنائسَ بلاد النّوبة المسيحيَّة أبعدَ نحوَ الجنوب منذُ وقتٍ مُبكّرٍ، يسوعَ برفقةِ شخصيّاتٍ أخرى. وهكذا وُجِدَت تماثيلُ للمسيح في لوحاتِ المِحراب في نوباتيا ودنقلا وتعودُ للقرون من الثّامن إلى العاشر، أحياناً معَ مريمَ ودائماً بحضرةِ تلاميذِه. وقد تُعطينا هذه اللّوحاتُ بعضَ التّوجيهات حولَ طبيعة اللّوحاتِ المفقودة من أكسوم،[3] في القرنِ السّادسِ، الّتي تعدُّ واحدةً من أقربِ المراكز المسيحيّة إلى مكَّةَ ومصدراً معقولاً للأيقونات، وربّما إلى أسلوبِ لوحةِ عيسى بن مريمَ ومريمَ في الكعبة.

---

[1] **ي. كيتسينجر**، الفنُّ البيزنطيّ في صنع: الخيوط الرئيسة للتطوُّر في فنّ البحرِ الأبيضِ المتوسّط، القرن الثالث والسّابع الميلادي **(لندن، ١٩٧٧)**، الشَّكل. ٢١٠.

[2] **غرابار**، الأيقونات المسيحيَّة، ص. ١٣٤، **pl**. ٣٢٤.

[3] تعليق المُترجم: هي مملكة أكسوم الّتي تُعرَف سابقاً بالحبشة ومقرُّها كانَ مدينة أكسوم.

هل كانَ النَّبيُّ قادراً على تمييز الصّورة، لأنَّه كانَ على درايةٍ بها قبل مُغادَرته إلى المدينة عام ٦٢٢؟ وإذا كانَ الأمرُ كذلك، فإنَّ ذلك يُحدِّدُ وقتَ تدمير لوحة الكعبة هذه بالذّات بينَ عامي ٦٠٨ و٦٢٢. ومن المُحتمَل بدلاً من ذلك، أنّه شاهدَ مثلَ هذه اللّوحة في الشّمال خلال شبابه عندَما زارَ بُصرى، أو عندَما زارَ تبوك في عام ٦٣٠، الّتي كانَت كما يبدو حاميةً بيزنطيَّةً سابقةً، كما استقبلَ أيضاً زّعيماً مسيحيَّاً من آيلا.[١]

ومن المُؤكَّد أنّ بعضَ النّاس شاهدوا اللّوحات المسيحيّة وعرفوها، حيثُ اطّلع المُهاجِرون المُسلِمون الأوائل- بعضُ زوجات النَّبيّ والصّحابة- على الفنّ المسيحيّ في أثناء مكوثِهم في الحبشة (إثيوبيا)، بعدَ أن غادروا مكَّة في ٦١٥ م. وعندَما كانَ النَّبيّ على فراشِ الموتِ، وصفَت له زوجتُه أمُّ حبيبة اللّوحات الّتي رأتها في كنيسةِ القدّيسةِ مريمَ سيَّدةِ جبلِ صهيونَ في أكسوم.[٢]

وقد تمَّ الحفاظُ على تصريحٍ مُثيرٍ للاهتمام بندرته، وهو مرجعٌ أنثويٌّ لحادثةٍ تمَّت قبلَ الإسلام، عن أسماء بنت شقر، ذكرها الأزرقيّ؛ يشيرُ فيها إلى أنّه كانَ من المُمكِن التّعرُّف على لوحة عيسى بن مريم ومريم بحدّ ذاتها في كعبة قريش بسهولةٍ بالنّسبة إلى مسيحيّي أوائل القرن السّابع، وكذلك إلى النَّبيّ

---

(١) في المدينة التقى النبيّ أيضاً وفودا مسيحيَّة من الرهبان القادمين من نجران، وجاءَ أمير دومة الجندل أكيدر المسيحيّ أيضاً قبله، لكن هذه الحوادث لم تعطِ فرصة له ليرى أكثر من الصُّلبان التي ارتداها هؤلاء المندوبون. وينطبق الشيء نفسه على زعيم مندوبي آيلا الّذي جاء إليه من تبوك.

(٢) الإمام مسلم، صحيح، مترجم. أ. زيدان و د. زيدان (القاهرة، **n. d.**)، مُجلَّد، ١، ص. ٢٦٨. واحد من المهاجرون إلى الحبشة، عبيد الله بن جحش، اعتنقَ المسيحيَّة عندما كان في أكسوم.

مُحمَّد. ويُفترَضُ أنَّ الحادثة جرَت في سياقِ موسمِ الحجّ قبلَ الإسلام، بعد عام ٦٠٨ وقبل ٦٣٠. فيروي الأزرقيّ، وفقاً لابن شهاب:

" قالت أسماء بنت شقر: إنَّ امرأةً من غسَّان حجَّت في حاجّ العرب فلمّا رأت صورةَ مريمَ في الكعبةِ قالت: بأبي وأمي إنَّكِ لَعربيَّة ".[١]

ويبدو أنّ هذا تأكيدٌ من مصدرٍ مُستقِلٍ عن هويّة الشّخصيَّات الموجودة في الصّورة الّتي يدَّخرُها النَّبيّ. فإمّا أنَّ شخصيّةَ مريمَ كانَت تبدو عربيّة، ممّا حفَّزَ استجابةَ المرأة من الغساسنة، أو أنّها فوجِئَت بأنَّ العربَ من الحجاز كانوا يضعونَ صورةً مُحترَمة لماري أو مريمَ في أقدس مزاراتِ مكَّة وهو أمرٌ غيرُ واضح. وعلينا بالتّأكيد أن نتوقّعَ من المرأة الّتي تنتمي إلى الغساسنة أن تُميّز لوحة العذراء، بسبب عمق التّأثير المسيحيّ بينَ عربِ غسّانَ، الّذين كانَت كنائسُهم وأضرحتُهم مُنتشِرةً في جميعِ أنحاءِ سورية.[٢]

على صعيدٍ آخرَ، لا يمكنُ للمرءِ إلّا أن يتساءلَ ما إذا كانَت امرأةٌ من الغساسنة تقصدُ مزاراً وثنيّاً في الحجاز في وقتٍ متأخّرٍ من عام ٦٠٨ حتّى ٦٣٠، حينَما كانَ الغساسنة قد اعتنقوا الدّين المسيحيّ رسميّاً منذُ مُدّة طويلة. إلّا أنّها ليسَت وحيدةً في احترامها للإيمان الوثنيّ بين الغساسنة. كما أنّ الثّرواتِ الموجودةَ في ضريحِ الآلهةِ الوثنيّةِ مَناة الموجود في المشلّل ضمنَ وادي قديد في

---

[١] الأزرقيّ، *أخبار مكّة*، مُجلَّد، ١، ص. ١٦٩.

[٢] يبدو أنّه يوجَد مسيحيّون أو زوار مسيحيّين بشكلٍ كبير لمكَّة لتسويغ وجود المقبرة (ج. س. تريمينغهام، المسيحيّة بينَ العرب قبلَ الإسلام "لندنَ ونيويورك، ١٩٧٩"، ص. ٢٦٠). من المُستحيل تثمينُ فنّهم والأثر الّذي خلّفته مُعتقَداتهم على قيادة قريش الوثنيَّة.

الحجاز تمتلكُ سيفَين أهداهما أميرُ الغساسنة الحارثُ بن أبي شمّر الغسَّاني للصّنم. لقد قادَ الحارثُ رحلةً استكشافيَّةً إلى خيبَر عام ٥٦٧، حيثُ يبدو أنّه كانَ ضالعاً جدّاً في مسائل الحجاز.[١] فعلى الرَّغم من كونِه مسيحيَّاً، لم يكن لديه وازعٌ حولَ تقديمِ الهدايا لمَناة، فمن المُفترضِ أنّها عاداتٌ وثنيّةٌ قديمةٌ اندثرَت نهائيّاً، غير أنَّ سلوكَ الحارث ربّما كانَ يحملُ عنصراً دبلوماسيَّاً. فقد احتفظَ الغساسنة بوجودهم التّجاري في مكَّة تحتَ حكم قريشٍ، و ربَّما وجدوا أنَّه من المُفيد لهم التّعبيرَ عن احترامِهم مزارَ مكَّةَ.

الأنبياء إبراهيم و إسماعيل:

يقولُ الأزرقيُّ: إنَّ من بينِ لوحاتِ الكعبة، كانَ هناك واحدةٌ أخرى يظهرُ فيها الأنبياءُ إبراهيمُ وإسماعيلُ. حيثُ يظهرُ إبراهيمُ بوصفِه رجلاً عجوزاً (شيخاً). كما يظهرُ كلٌّ من إبراهيمَ وإسماعيلَ وهما يقبضان على السِّهام وقد تمَّ الحفاظُ عليها في رواياتٍ أخرى للأزرقيّ.

ويرفضُ القرآنُ التكهُّنَ عن طريقِ استخدامِ السَّهم، ونظراً لرفضِ عبادةِ الأصنام الّتي تُميّز إيمانَ إبراهيمَ كما يصوِّرُ القرآن، فإنَّه من غيرِ المُناسِب إطلاقاً أن يرتبطَ أيّاً من إبراهيمَ أو ابنِه في لوحةٍ تصوّرُ هذه المُمارَسة المُحرَّمة من وجهةِ نظرِ النَّبيّ مُحمَّدٍ. إنَّ رفضَ العِرافة بالسَّهم (الأزْلام) مُحدَّد في سورة المـائدة:[٢]

---

[١] ابن الكلبيّ، *كتاب الأصنام*، ص. ١٣.

[٢] تعليق المُترجم: لكن الآية التي كانَ على المُؤلّف الاستعانة بها هي **سورة المائدة ،٩١ ٩٠**.

"**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ (٩١)**"[١]

وتذكر السّورة نفسُها (التّكهُّن) أيضاً عبرَ مُمارَساتٍ مُحرَّمةٍ أخرى:[٢]

" **وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلام ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** "[٣]

ووفقاً للأزرقيّ:[٤] "عن ابنِ شهاب أنَّ النَّبيَّ- صلَّى الله عليه وسلَّم - دخلَ الكعبةَ يومَ الفتح، وفيها صورُ الملائكة، وغيرُها، فرأى صورةَ إبراهيمَ، فقالَ: "**قاتلهم الله جعلوه شيخاً يستقسِمُ بالأزلام**". ثمَّ رأى صورةَ مريم، فوضع يدَه عليها، وقالَ: "**امحوا ما فيها من الصُّور إلَّا صورةَ مريمَ**". "[٥]

كما وثَّقَ البخاريّ (٢٥٦-٨٧٠) هذه الحادثةَ كما يلي:

---

[١] القرآن **سورة *المائدة* الآية ٩٣**: "**لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُواْ إِذَا مَا اتَّقَواْ وَّآمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَواْ وَّآمَنُواْ ثُمَّ اتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**".

[٢] القرآن **سورة المائدة الآية ٤**: "**يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**".

[٣] تبقى "العرافة بالسّهام" أفضل من التّرجمة التي قدَّمها أ. ي. علي. الترجمة الحرفيّة هي "التقسيم بالسّهام المُقدَّسة".

[٤] الأزرقيّ، *أخبار مّكة*، مُجلَّد. ١، الصَّفحات. ١٦٨-٦٩.

[٥] المصدر نفسه، الصَّفحات. ١٦٥-٦٦؛ ١٦٩.

عن ابنِ عباس قالَ: "إنَّ رسولَ الله، صلَّى الله عليه وسلَّم، لما قَدُمَ، أبى أن يدخُلَ البيتَ وفيه الأصنامَ والصُّورَ، فأمرَ بها فأُخرِجَت، فأخرجوا صورةَ إبراهيمَ وإسماعيلَ في أيديهما الأزلام، فقالَ رسولُ الله: "**قاتلَهم اللهُ، أما والله قد علِموا أنَّهما لم يستقسِما بها قطّ**"، فدخلَ البيتَ، فكبَّرَ في نواحيه، ولم يُصَلِّ فيه."[١]

ويروي الأزرقيُّ إنَّ النَّبيَّ قالَ شيئاً مُشابِهاً حيثُ صرَّحَ غاضباً: "**قاتلَهم الله! لقد علِموا أنَّهما لم يستقسِما بها قطُّ**".[٢]

وقد أشارَ توفيقُ فهد إلى أنَّه في مكَّة في عصورِ ما قبلَ الإسلام كانَ إبراهيمُ يُصنَّفُ بطريقة ما معَ هُبَل.[٣] بما أنَّ العرافةَ بالسَّهم تشكّلُ جانباً أساسيّاً من جوانبِ عبادةِ هُبَلَ، وأنَّ تمثالَ هُبَلَ يقعُ داخلَ الكعبة، فإنَّه يبدو من المعقولِ أنَّ إحدى الشّخصيَّات الحاملة للسَّهم داخلَ الكعبة كانَت في الواقع هُبَل بدلاً من إبراهيمَ. فإذا كانَت شخصيّةُ الرَّجلِ العجوزِ الجليلِ مع السِّهام في الواقع هُبَلَ، فلم نعُد بحاجةٍ إلى تحديدِ الشَّخصيّة الثّانية على أنَّها إسماعيل، حيثُ يبدو من غيرِ الواضح من الّذي كانَ مُمثَّلاً معه.

هذه النّقطةُ مُهمَّةٌ حولَ هويّة الشّخصيَّات في اللّوحات وإدراكِ النَّبيّ لها، ويمكنُ أن تُسهمَ في تفسيرٍ أكثرَ تعقيداً لمسألة تأريخ الحقبة الّتي تَنتمي إليها

---

[١] البُخاريّ، المُختصَر الصَّحيح، الترجمة الإنكليزيَّة. أ. زيدان و د. زيدان (القاهرة، n. d.)، ص. ٤٠٦.

[٢] الأزرقيّ، *أخبار مكّة*، مُجلَّد. ١، ص. ١٦٦.

[٣] توفيق فهد، بعنوان. "هُبل"، **EI²**.

اللّوحةُ. لماذا يجبُ على النَّبيّ أن يَعتبِرَ الشَّخصيّة مع السّهام في الكعبة شخصيةَ إبراهيمَ، إن كانَت هي بحقٍّ هُبَل أعظم آلهة الذّكور في مكَّة والإله الّذي ارتبطَ معَ العرافة بالسّهم؟ وباعتبارِه مكّيّاً، قد يكونُ مُتوقَّعاً من النَّبيّ أن يكونَ على بيِّنةٍ من هويّة لوحة الإله الوثنيّ المكّيّ الرّئيس في الكعبة، وقد كانَ على دراية بالآلهة الّتي ملأَت قريشٌ بها حرمَ مكَّة في المُدّة التي كانَ فيها عاجزاً عن مُعارَضتهم، وقبلَ رحيله للقيام بالهجرة عام ٦٢٢. على الرَّغم من أنّه كانَ نبيَّ المُجتمَع المُسلِم، وكشخصٍ من مكَّة ذي معرفةٍ لاهوتيّةٍ، فمن المُفترَض أن يكونَ لديه تجربةٌ مُفصَّلةٌ عن مُعتقَداتِ وثنيّي قريش، حتّى لو أنّه رفضَ طريقةَ إيمانهم كلّها. تظهَرُ من رواياتِ قمعِه للمزاراتِ الوثنيَّة في جميعِ أنحاء غربِ المنطقةِ العربيَّة في السّنوات الّتي قضاها في المدينة (في سنواته المدنيَّة) معرفتُه مزاراتِ الحِجازِ الجاهليّة وعباداتِها. فإذا كانَ على علمٍ بالمزاراتِ الأكثرِ بُعداً ومُمارَساتها، فهوَ بالتّأكيد يجبُ أن يعرِفَ قدراً كبيراً عن تلك الموجودة في مكَّة، حيثُ عاشَ مُدّةً طويلةً فيها.

يمكنُ للمرءِ أن يُجادِلَ بأنَّ اللّوحةَ الّتي قيلَ إنَّها لإبراهيم مُحِيَت بعدَ مُغادَرةِ النَّبيّ مكَّةَ عامَ ٦٢٢. وإذا كانَ هذا هو الحالُ، فهذا يعني أنّه اطّلع عليها لأوّل مرَّةٍ عام ٦٣٠ وفسَّرَ الصُّورةَ الّتي كانَت تُمثِّلُ هُبَلَ فعلاً مع السِّهام على أنَّها لوحةُ إبراهيم. لكنَّنا لم نستطِع قط وفي أيّ وقتٍ مضى التّأكُّد من الإجابةِ على أيٍّ ممَّا سبقَ، وسوفَ نكونُ دائماً عالقينَ في مِضمارِ التّكهُّنات. لكن إذا كانَت شخصيّةُ الرّجل العجوز مع السّهام قد رُسِمَت في الواقع بين ٦٢٢ و ٦٣٠، فإنَّ ذلك من شأنه تَشْكِيلَ دليلٍ أنَّ لوحاتِ الكعبة تراكَمت تدريجيّاً بعدَ

إعادةِ بناءِ الكعبة، أكثر من كونِها ثمرةَ حملةٍ فرديّةٍّ من الزّخرفةِ نحو عام ٦٠٨، كما يشيرُ الأزرقيّ.

في حين أنّنا فقدنا لوحاتِ الكعبةِ نفسِها، لكنّنا بشكلٍ عام نعرفُ ما يكفي عن صورة عيسى بن مريمَ ومريمَ، في محاولةٍ لوضعِها في سياقِ اللّوحاتِ المُعاصِرَة للعذراء والطّفل في العالم المسيحيّ. بينَما قضيّةُ الحصول على صورةِ إبراهيمَ وإسماعيلَ هي أصعبُ بكثير.

نعلمُ أنَّ إبراهيمَ (أو هُبَل) كانَ يُصوَّرُ على هيئةِ رجلٍ مُسِنٍّ وأنّ لديه سهاماً للعرافة. كما تكثرُ صورُ الرّجال كبارِ السّنّ أو المُلتَحين في الفنِّ البيزنطيّ المُتَّصِل به، ولا توجَدُ صورٌ عن العرَّافين بالسَّهم. يمكنُ أن يُطلَقَ على كلٍّ من شخصيّة القدّيس يوحنا المعمدان في المعموديَّة الأرثوذكسيَّة (٤٤٠–٥٢٠) وأريان المعمداني (نحو ٥٢٠)، وكلاهما في رافينا، وشخصيّات القرن السّادس لإبراهيمَ في سان فيتالي في رافينا والأنبياء في المِحراب في سانت كاترين في سيناء، والتّمثيل التّقليدي للرُّسل ومشايخ الكنيسة التي تظهرُ بتواجدٍ مُطلَقٍ في الفنّ البيزنطيّ المُتَّصِل معها، اسم شيخَين. تظهرُ شخصيَّة هذين الشّيخَين أيضاً في سياقٍ مُختلِفٍ تماماً في اللّوحاتِ الأمويَّة العلمانيَّة في قصرِ عمرة. يبدو أنَّها تنبعُ من تقاليدَ سوريّةٍ قديمةٍ، نحنُ نجهلُها. في حين أنَّ كلَّ هذه الشّخصيّات في الفنّ البيزنطيّ والأمويّ الّتي تحظى بالاحترام، وهي مُسِنّة، يمكنُ وصفُها بأنَّها الشَّيخان، فلا يوجَدُ شيءٌ يربطُ أيّاً منهما مع لوحةِ إبراهيم/ هُبَل على الإطلاق، على الأقلّ لأنَّ أيّاً منهما لا ترتبطُ مع السِّهام والعرافة، والسِّمة المرئيَّة الوحيدة الّتي نعرفُها عن صور هذه الكعبة خاصّةً.

نحنُ لا نعرفُ إلّا القليلَ عن أيٍّ من الصّورِ الموجودةِ في الكعبة، سواءٌ عن عيسى بن مريمَ ومريمَ، وإبراهيمَ وإسماعيل، أم الأشجار لتقديم أيّ تقديرٍ لأسلوبِهم المُحدَّد. وهكذا، فإنَّ مُناقَشةَ المصدرِ المُحتمَلِ أو الأفكارِ المُستوحَاة من لوحاتِ الكعبة لا يمكنُ أن يكونَ إلا مسألةَ سردِ أوجهِ الشّبهِ المُعاصِرة المُمكِنة، معَ عدمِ وجودِ نتيجةٍ حاسمةٍ فيما يتعلّقُ بمصدرِ الفنّان (أو الفنّانين) الّذي رسَمهم. وعلاوةً على ذلك، تتزامَنُ لوحاتُ الكعبة مع المُدّة الّتي كانَ فيها شحٌّ من اللّوحاتِ الموجودة في المنطقة العربيَّة والشّرق الأدنى ككلّ.

ضمنَ حدود المنطقة العربيَّة، إنَّ معرفتَنا عن اللوحاتِ الفُسيفُسائيَّة المسيحيَّة ولوحات نجران وصنعاء في اليمن تعتمدُ كلّيّاً على المصادر الأدبيّة؛ وعلى الرَّغم من أنَّ اللّوحات المحفورة في قرية الفاو وشبوة تُعطينا فكرةً عن الزَّخارِف المُنتشِرة في جنوب المنطقة العربيَّة في أوائل الألف الأول الميلاديّ، فنحنُ لا نعرفُ شيئاً عن الرّسم المسيحيّ في شرقِ المنطقة العربيَّة والخليج.

ويقدّمُ العالمُ السّاسانيّ خسارةً كليّة في فنّ الرَّسم النّسطوري أو ما إلى ذلك، بينَما حرمتنا مذابحُ حربِ الأيقوناتِ في الإمبراطوريَّة البيزنطيَّة [١] من الأيقوناتِ ومُعظَم الأعمالِ الأخرى المُؤرَّخة ما قبلَ ٧٢٦، ويَتعيَّنُ علينا أن ننظرَ في إيطاليا لمشاهدةِ الجدارياتِ الباقية من أيّ صنفٍ هي في هذه المُدّة. وننظرُ أيضاً في سورية وفلسطين، بينَ لوحاتِ الصَّالحيَّة[٢] أو "دورا

[١] تعليق المُترجِم: هي حركة دينيّة ظهرَت خلال الحقبة البيزنطيّة وكانَ هدفُها تحطيم الصّور والتّماثيل والرّسومات داخل الكنائس والأبنية الدّينيّة مُناهضة لعبادة الصّور بمختلفِ أنواعِها وأنماطِها.

[٢] تعليق المُترجِم: هي مدينة أثريّة سوريّة تقعُ في سورية قربَ دير الزّور. وتضمُ أوّل كنيسة منزليّة في العالم.

أوروبوس "[١] من القرن الثّالث واللّوحات الأمويّة والفُسيفُساء الجداريَّة من القرن الثّامن، لأنَّه لا توجَدُ جدارياتٌ عظيمةٌ، وذلك لأنَّ عمليّةَ إعادةِ رسمِها لاحقاً ساهمَت في فقدان العديد من الجداريَّات المسيحيَّة الأكثر قِدَماً في مصرَ والنّوبة وإثيوبيا.[٢] و تُعَدُّ سانت كاثرين في جبل سيناء فريدةً من نوعِها من حيثُ الحفظ وجودة اللّوحات الفسيفسائيَّة والأيقونات الّتي تعودُ لهذه الحقبة.

لقد أكَّدَ نسقُ الرَّسم المُتكرِّر المُنتشِر في الشّرق الأدنى في أوائلِ القرن السَّابع التَّنوُّعَ في الموضوعات الانتقائيَّة بعمقٍ، والّتي حُفِظَت في قصر عمرة (بعد ٧١٢). لكنَّ ثراءَ الزّخارف يعملُ أيضاً على تذكيرنا بمدى جهلِنا للّوحات العلمانيّة العتيقة مؤخَّراً في سورية. لأنَّنا نعرفُ جميعاً أنّ الرَّجلَ الكبير الّذي يحملُ سهامَ العرافة المُمثَّل في الكعبة يمكنُ أن يكونَ فكرةً شائعةً في المنطقة، ولكن مع مثل هذه الخسارة الفوريَّة لرسومِ ما قبلَ الإسلام في الشَّرق الأدنى ليسَت لدينا أيُّ وسيلةٍ لتوضيح النّقطة.

إنَّ مصدرَ الأيقونوغرافيا المُستخدَم في الكعبة والّذي يمكنُ استثناؤُه هو التّذهيب[٣]، لأنَّ فيه أدّلّة مُبهَمة على وجود كتبٍ عُمِّمَت في بعض الأطر

---

[١] تعليق المُترجِم: كانَت مدينة بابليّة قبلَ أن تسمّى الصّالحيّة.

[٢] فُقِدَت لوحةٌ إثيوبيَّة مسيحيَّة مُبكّرة. داهمَت الملكة الوثنيَّة غودوت تيغري في حوالي عام ١٠٠٠، ويبدو أنَّ هذا كان له تأثيرٌ مُدمِّر على الآثار. ما لم يتمَّ تدميرُه عانى من عمليات النّهب في القرن السَّادسَ عشرَ من قبل أحمد غران بن إبراهيم، الّذي غزا إثيوبيا وأكملَ الضَّرر الّذي بدأ قبلَ ستةِ قرون. وعلاوةً على ذلك، يبدو أنَّ هذه اللّوحات الجداريَّة بما أنَّها هُرِّبَت قد حلَّ محلَّها أعمالٌ طمستها لاحقاً. وإلى الشّمال، قد تقدّم النوبة فكرة عن اللَّوحات المفقودة من إثيوبيا، ولكن حتى هناك، أولى الأمثلة موجودة في نوباتا ، في فارس وقصر إبريم وفي دنقلا القديمة، ويرجعُ تاريخها إلى حوالي القرن الثامن إلى القرن العاشر، وبالتالي فهي إلى حدّ ما كانَت في وقتٍ لاحقٍ للأعمال الأثيوبيَّة المُختفية التي أثَّرت على لوحات الكعبة.

[٣] تعليق المُترجِم: هو فنُّ تزيين حواشي الكتب بماء الذّهب والألوان.

ضمنَ المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام. الأكثرُ تعبيراً في هذا الصّدد هي الإشاراتُ إلى الكتب الّتي تبدو مجازيَّةً في الشّعر الجاهليّ. ولكي يكونَ لهذه القصائد دلالاتٍ لدى الجمهور العربيّ، لابدّ أن يكونَ هذا الجمهورُ قادراً على استحضار شيءٍ ذي معنىً عندما يستخدمُ شّاعرٌ مُصطلَح "كِتاب". كما يعكسُ القرآن أيضاً معرفةً عن الكتُب، بمعنى نصوصٍ مكتوبة على ورقٍ "صُحفٍ"، ففي أوائل السُّوَر الّتي أُنزِلت على النَّبيّ عندما كانَ في مكَّة.[1] يمكنُ للمرء أن يستنتجَ ممَّا سبقَ، أنّ هؤلاء الّذين سمِعوا هذه السُّوَر المكّيَّة كانَ لديهم فكرةٌ ما حولَ ماهيَّة هذه الصُّحف. إنّ السُّؤالَ عن مكانِ نَشأةِ هذه الكتب العتيدة في مكَّة يتركُنا في دائرةِ الاحتمالاتِ نفسِها شأنَه في ذلك شأنَ مُحاوَلاتِنا للحصول على أسلافِ لوحاتِ الكعبة في الجداريّات أو اللّوحات الفُسيفُسائيَّة خارجَ مكَّة: نظراً لعلاقاتِ قريشٍ التّجاريَّة، ويبدو أنّ فلسطينَ وسوريةَ ومصرَ واليمنَ وإثيوبيا تُوحي إلى نفسها مرّة أخرى.

أيّاً كانَ الفنُّ الّذي انتشرَ في مكَّةَ وغربِ المنطقةِ العربيَّة، يجبُ أن نأخذَ بعينِ الاعتبار أنّ اتّصالَ قريشٍ التّجاري أخذَها بصورةٍ مُنتظَمةٍ إلى الأراضي الّتي كانَت فيها اللّوحاتُ والفُسيفُساءُ والكتبُ مضيئةً شائعة، وأنَّ أيٍّ من هذه الأماكن يمكنُ أن يكونَ قد قَدَّمَ الإلهامَ و ربَّما نماذجَ لوحاتِ قُريشٍ في الكعبة. كما أنّ قوافلَ قُريش في الشّتاء والصّيف، واحدةٌ إلى اليمن، وأخرى إلى سورية، والعلاقاتُ التّجاريَّةُ مع إثيوبيا منذُ عهدِ عبدِ المطّلب، جدّ النَّبيّ، كلُّ هذا قدَّمَ

[1] القرآن **سورة النَّجم الآية ٣٦،٣٧: "أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى، وَإِبْرَاهِيمَ الَّذي وَفَّى"، وسورة الأعلى الآية ١٨،١٩: "إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى"**، تشيرُ إلى صحف (أوراق، نصوص مكتوبة) موسى وإبراهيم.

لأهل مكَّة عدداً من الفُرص ليصادفوا لوحاتٍ بها في ذلك صورةُ العذراء والطّفل. وتُشكِّلُ وفاةُ هاشمٍ بنٍ عبد مناف في غزَّةَ دليلاً يُثبِتُ الزّياراتِ التي كانَت تُقَامُ إلى فلسطينَ في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام، في حين قيلَ إنَّ النَّبيَّ عندَما كانَ طفلاً زارَ بُصرَى في جنوب سورية، وعمرو بن العاص زارَ مصرَ قبلَ الإسلام. في ظلِّ هذه الظّروف، أُتيحَ للمكّيّين الكثيرُ من الاحتمالات لرؤية صورٍ من المُحتمَل أنّها قد أثَّرَت على اختيارِهم اللّوحات في الكعبة.

وحقيقةُ أنَّ مهندسَ الكعبة باقوم، يرتبطُ مع إثيوبيا أو مصرَ، تدلُّ أنَّ التّأثيرَ المُحتمَل لتقليد الرَّسم على اللّوحات المكّيَّة يعودُ لأيٍّ من البلدَين. في حين أنّ القصصَ عن مهارات باقوم تشيرُ إليه فقط كمهندسٍ معماريّ ونجارٍ ولا توحي أنّه كانَ رسَّاماً، فإنَّ مُشاركَته تزوّدُنا بالظّروفِ الّتي تعطي الأفضليّةَ إلى أنَّ تأثيرَ الرَّسم يأتي من بلدِه الأمّ. وستكونُ هذه الحالةُ أضعفَ، إذا كانَت على الأقلّ بعضُ لوحات الكعبة قد تراكَمَت على مرِّ الزَّمن، بدلاً من أن تَنتُجَ مُباشَرةً بعدَ الانتهاء من البناء.

في حين أنَّ إثيوبيا ومصرَ كانَتا مرشّحتَين لكونِهما مصدرَ لوحاتِ الكعبة، حيثُ لا توجَد إلاّ قناةٌ لفهم التّأثير على مكَّةَ وهو التُّراثُ العربيُّ الخاصُّ بالرَّسم. فقد صادفَ المُسلِمونَ الأوائلُ اللّوحاتِ في كنائس نجرانَ، وهذه النّقطةُ أوضحَتها روايةٌ عن الحسنِ بنِ صالح وأخرجَها البلاذريّ، الّذي سجَّلَ معاهدةَ النَّبيّ مع نصارى نجرانَ، حيثُ وعدَهم بالأمانِ لأمثلتهم: **"لا**

يُغيَّر ما كانوا عَلَيْهِ ولا يُغيُّرُ حقٌّ من حقوقهم، وأمثلتهم".[١] بيدَ أنّه لا يمكنُ للمرء تقديرُ ما تعرفُه قريشٌ عن نجرانَ والصّورِ المسيحيَّةِ قبلَ الإسلام، على الرَّغم من أنّها كانَت بلدةً للقافلةِ الكبيرةِ من جنوبِ المنطقةِ العربيَّة ومن المُحتمَل أنّهم قاموا بزيارتِها. بالتّأكيد كانوا يعرفونَ كنيسةَ القليس الكبيرة في صنعاء، والّتي كانَت مُزيَّنةً بالفُسيفَساء.

إنّنا لا نعرفُ شيئاً حولَ معرفةِ المكّيّين (إن وُجِدَت) للأمثلة القليلة جدّاً عن اللّوحة العربيَّة الجنوبيّة الّتي نجَت أو الرُّوايات الّتي كانَت تنتمي إليها. فكلُّ تلكَ الّتي تمَّ نشرُها، كما أعلمُ، هي من الحفريات في شبوةَ ضمنَ حضرموتَ ومن قريةِ الفاو على الطّرف الغربيّ من الرُّبعِ الخالي في المَملكة العربيَّة السُّعوديّة. هذا وقد أُرِّخَت لوحةُ شبوة، الّتي كانَت في المَتحَف الوطنيّ في عدن،[٢] في القرنِ الثّالث وهي من القصر الملكيّ. تُظهِرُ هذه اللوحةُ وجهاً واسعَ العينَين لشخصيّةٍ معَ رداءٍ مُحدَّد جدّاً فيه أصداءٌ كلاسيكيَّة، أو على الأقلّ من العصورِ القديمة المُتأخِّرة. كذلك أُرِّخَت المجموعةُ الأكثرُ تنوُّعاً بكثير والّتي استُخرِجَت من قرية الفاو إلى ما قبلَ بداية القرن الرَّابع.[٣] وهي الآنَ في مَتحَف الآثار في جامعة الملك سعود في الرّياض. فمنذُ أوّل نشرٍ للوحاتِ قرية

---

[١] البلاذريّ، *كتاب فتوح البلدان*، مُترجم. **ب. ك. هيتي** باسم *أصول الدَّولة الإسلاميَّة* **(نيويورك ولندن، ١٩١٦)، ص. ١٠٠.**

[٢] **ف. داوم**، مُحرّر.، اليمن: ٣٠٠٠ سنة من الفنّ والحضارة في العربيَّة السعيدة **(انسبروك و فرانكفورت/ ماين، ١٩٨٨)** ص. ٩٤. أنا لا أعرف مصيرَهم اللاحق، حيثُ أنَّ متحف عدن نُهِبَ من قبل القوَّات اليمنيَّة الشَّمالية بعدَ الحرب الأهليَّة عام ١٩٩٤.

[٣] بدايةُ الموقع مُؤرَّخ في القرن الثاني إلى الخامس الميلاديّ، لكن في بحثٍ لاحقٍ أجراه الفريقُ السُّعوديّ يبيّنُ أنَّ الاستقرار في قرية الفاو لم يمتدّ أبعد من أوائل القرن الرَّابع (رسالة شفوية من الدكتور عاصم البرغوثي).

الفاو من قبلِ عبد الرّحمن الأنصاري، تمَّ العثورُ على أكثر من ذلك في الموقع نفسه حتّى الآن.

بينَ هذه المواقع، تُقدِّمُ شبوة وقرية الفاو الدليلَ الوحيد الحاضر على وجود تراثٍ عربيّ جاهليّ للرَّسم وقد نُشِرَت بشكلٍ غيرِ كامل، لتمدَّنا بمجموعةٍ لا نظيرَ لها من المعلوماتِ حولَ طبيعةِ الرَّسم في المنطقةِ العربيَّة في القرون الّتي تسبقُ إنجازَ الجداريّات في الكعبة.

تختلفُ اللّوحات الجداريّة في قرية الفاو أسلوبيّاً، مُشيرةً إلى أيدي مُختلِفة وربّما حقب مُختلِفة. كذلك كانَت خيرةُ اللّوحات الّتي نُشرت من قرية الفاو مُتشظِّيةً، وتُظهرُ وجهَ رجلٍ برفقة اثنَين من الشَّخصيَّات الصّغيرة على الجانبَين، وربّما أبعدُ من ذلك من النّاحية المكانيَّة ولكن على الأرجح في وضع أدنى.[١] كما تشكِّلُ مجموعة العنب وأغصان الكرمة جزءاً من الخلفيّة. إنَّ اللّوحة ليسَت كافيةً إلى حدِّ السَّماح بتقديرِ هذا الموضوع، ولكن نُقشَ اسمُ "زكي" **(Zky)** بالخطّ المُسنَد (خطّ الكتابة في المنطقة العربيَّة الجنوبيَّة) إلى يمين الشّخصيَّة الأصغر. لقد كانَ وجهُ الشّاب زكي ذا سحنةٍ ضاربةٍ إلى الحُمرَة بشدةٍ، وشعرٍ مُجعَّد، وعيونٍ كبيرةٍ جاحظةٍ وأنفٍ مُستقيمٍ لافتٍ، وشِفاهٍ مُمتلِئة يؤطِّرها شاربٌ دقيقٌ. وتحيطُ بذقنِه لحيَّةٌ قصيرة.

للأسف، نحنُ نعرفُ القليل جدّاً لنفترضَ ما إذا كانَت اللّوحةُ المُنتشِرة في قرية الفاو وشبوة مُطابِقة لتلك الّتي في مكَّة أو في أيّ مكانٍ آخرَ في

---

[١] عبد الرَّحمن الأنصاريّ، *قرية ألفاو: لَوْحَة عن الحضارة قبلَ الإسلام في المنطقة العربيَّة السعوديَّة* **(لندن: ١٩٨٢)**، الصَّفحات. ٢٧، ١٣٦-١٣٧.

غربِ المنطقةِ العربيَّة. وعلاوةً على ذلك، إنَّ آخر تاريخ لنهايةِ شبوة وقرية الفاو (على التّوالي في القرن الثّالث وفي موعدٍ أقصاه أوائل القرن الرّابع) تركَ فجوةً زمنيّةً كبيرةً قبلَ ظهور مكَّةَ كمدينةٍ مُزدهِرةٍ نسبيّاً، على ما يبدو في وقتٍ ما خلال القرن السّادس. يضعُنا هذا في الوقت الرّاهن على أرضيّةٍ غيرِ آمنةٍ تماماً في مُحاوَلة لإظهارِ أيّ رابطٍ من قرية الفاو وشبوة معَ لوحة الكعبة المفقودة.[1]

الكعبةُ و السّياقُ العربيّ:

إذا كانَت الكعبةُ في الحقيقة مزاراً قوميَّاً عربيَّاً تحتَ حكمِ قريش بالطّريقة الّتي تُصِرُّ عليها الرّواياتُ الإسلاميَّة، كانَ ينبغي على الأقلّ أن تتمَّ مُقارَنتُها في الثَّراء مع المَقامات الوثنيَّة الأخرى المُجاوِرة. لقد رأينا أنّها كانَت تملكُ ثروتَها الخاصّة (المال)، وأنَّه كانَ على أولئكَ الّذين يسعونَ للعرافة بسِهامِ هُبَل في الكعبة دفعَ تبرُّعٍ بمقدارِ ١٠٠ درهم إلى صاحبِ سِهام هُبَل، وبالتّالي كانَ لها قدرٌ مُحدَّد من الدّخل. وينعكسُ إنفاق الأتقياء من قريشٍ على الكعبة وآلهتها من الذَّهب الّذي تمَّ استخدامُه لإصلاح اليد المفقودة من تمثال هُبَل، وفي التبرُّع للكسوة، بل في كامل مشروع إعادة بناءِ المزار نحو عام ٦٠٨.

---

[1] لا يزالُ تراثُ اللوحات العربيَّة قائماً كما أظهرَت الحفريات في مدينة الرّبذة، إلى الشّرق من المدينة. تمَّ استخراجُ هذه اللّوحات مع النّقوش الجميلة والخرز "السَّاساني" من قبل هذا الكاتب في مُنتصَف الثمانينيات. كانوا في السّياق الّذي يبدو أنَّه ينتمي إلى أوائل العصر العباسيّ، أو ربَّما ولكن أقلّ احتمالاً، في أواخر العصر الأمويّ. اللّوحات التَّصويرية البسيطة الأخرى حولَ ما قد يكونُ مُتَّجراً يعودُ إلى التاريخ العباسي، وربَّما يعودُ تاريخُها من القرن التاسع إلى القرن العاشر. لكنَّها بقيَت غيرَ منشورة.

لا يمكنُنا تقييمُ إلى أيّ مدىً كانَت الزّخارفُ المرسومة في الكعبة أنموذجيّةً، حيثُ أنّنا لا نملكُ معرفةً مُفصَّلة حولَ تزيين المزارات الوثنيَّة الأخرى في المنطقة العربيَّة في أوائل القرن السّابع، مثل الحرم الرّئيسي للات، ومناة، وهُبل في الطّائف، أو حرم ذي الخلصة في تُبالة، أو ما تبقّى. فضلاً عن ذلك، بقيَت الثّروةُ النسبيَّة لبعض المزارات مجهولةً بسبب تدميرها، بناءً على أوامر النَّبيّ، فمن الصّعب تقييم ما الّذي كانَ يشكِّلُ ثروةً كبيرة في غرب المنطقة العربيَّة ما قبلَ الإسلام. ومن المُؤكَّد أنَّ طبيعةَ عمل قريش في الكعبة لا يوحي بإنفاقٍ كبيرٍ بالمعنى المُطلَق، وبالفعل، فمع كلّ تجارتها، يبدو أنّ قريشاً لها مواردُ محدودةٌ لتجميل المزار الّذي في عُهدَتهم. فيُترَكُ الفردُ مع الانطباع بأنَّ إعادةَ بناءَ الكعبة نحو عام ٦٠٨ كانَت ذا شأنٍ مُتواضِع، فقد بُنيَت بأفضل الوسائل المُتاحَة لقريشٍ. وتنعكسُ محدوديّة تلك الوسائل في استخدام الخشب المُعَاد تدويرُه من القاربِ البيزنطيّ الّذي تحطَّمَ بالصُّدفة والّذي غرِقَ على شاطئ البحر الأحمر في شُعيب. كذلك يشيرُ استخدامُ وسيلةٍ رخيصةٍ من الطِّلاء لتزيين داخل الكعبة إلى نهجٍ اقتصاديّ مُماثِل، حتّى أنّ إلهَهم الرّئيس، هُبَل، كانَ مُمَثَّلاً بتمثالٍ مُتضرِّرٍ بحاجةٍ للإصلاح. فإنَّ تقدّيمَ الهدايا الفخمةِ إلى الكعبة لم يبدأ قبلَ الحقبة الإسلاميَّة، وهي من الثّروات الّتي فازَ بها الإسلامُ عندَ الفتح.

من ناحيةٍ أخرى، يبدو أنَّ قريشاً قد بذلَت قُصارى جهدِها لبناء الكعبة بطريقةٍ متينةٍ بقدر ما تستطيعُ، ذلك باستخدام مُتخصِّصٍ أجنبي وهو باقوم الرُّوميّ. أمَّا في أكسوم، حيثُ يبدو أنّ نظامَ التّناوُب بينَ صفوفٍ من الحجر وعوارضٍ خشبيَّةٍ تربطُ بينَها، يُستخدَمُ ولاسيّما في الهندسة الأرستقراطيّة

والكنسيَّة من القرن السّادس، وبناءُ الكعبة في مثل هذه الطّريقة قد يؤكِّدُ بحدِّ ذاته المكانةَ العالية للبيت. لكن ومع ذلك، تمَّ إعادةُ تدويرِ الخشب، بدلاً من استيرادِه خصِّيصاً. إنّ استخدامَ الرَّسم في المباني العربيَّة ذي المكانة العالية له أوجهُ تشابهٍ مع الجداريّات في القصور الملكيّة في شبوة واللّوحات الأمويَّة في قصرِ عمرة، وخربة المُفجِّر، وقصر الحير الغربيّ.

لقد كانَت المواردُ غيرَ موجودةٍ في مكَّة نحو عام ٦٠٨ لإنتاج أيِّ شيءٍ بحجمِ كاتدرائيّة أبرهة الكبيرة في صنعاء، القليس، والّتي قد وَضعَت في أوائل القرن السّادس مُستوىِ زخرفةٍ للمزار الفخم كانَت تُضاهي به جميعَ الأماكن المُقدَّسة الأخرى في ذلك الوقت في المنطقة العربيَّة. ويبدو أنَّ ديكور ولوحات الكعبة الجديدة كانَت نتيجةً لرغبة قُريشٍ بالتَّأكُّد من أنَّ الكعبةَ كانَت على درجةٍ كبيرة من الفخامة بقدرِ ما يمكنُ أن تُقدِّمَ، ولكن مع نقصِ الفُسيفُساء الّتي تمكَّنَ أبرهةُ من الحصول عليها من الإمبراطورِ البيزنطيّ للقليس، فقد قامَت قريشٌ بما تقومُ به الكثير من الأجزاء الأخرى من العالم القديم المُتأخِّر و غير المُموَّل جيّداً ولجأت إلى وسيلةٍ رخيصةٍ وسريعةٍ من الطّلاء لتزيين جدران الكعبة. وقد كانَ ابنُ الزُّبَير معزولاً في الحِجاز في حين قبضَ أعداؤُه الأمويّون على كلّ شيءٍ في الشَّمال، وكانَ لا يزالُ على بيِّنةٍ من ترفِ القليس، وفي وقتٍ لاحقٍ بعدَ نحو سبعينَ سنةً، عندما كشطَ الفُسيفُساءَ عن جدرانِ كاتدرائيّة صنعاء ليعيدَ استخدامَها في المسجدِ الحرامِ في مكَّة بعدَ القصفِ الأمويّ وتدمير الكعبة عام ٦٨٣. وهذه هي المرّة الأولى الّتي تطمحُ فيها مكَّةُ إلى ترفِ الفُسيفُساء نحو عام ٦٠٨. كانَت أبعدَ من قُدرات قريشٍ، و كثيراً ما اغتاظوا من الادِّعاءات عن القليس المُزخرَفة باعتبارِها مُنافسَهم العظيم في اليمن.

مُقتصِراً على مكَّة، كانَ ابنُ الزّبير قادراً فقط على إعادةِ تدويرِ فُسيفُساء القليس: لقد كانَت مواردُ مكَّة لا تزالُ محدودةً للغاية، معَ قطعِ إمكانيةِ الوصولِ إلى العالم الإسلاميّ الأوسعِ من الأمويّين.

لقد ماتَ تراثُ الرَّسمِ في مكَّة مع ظهور الإسلام. فقالَ **أوليغ غرابار**: إنَّ الجداريّاتِ في مكَّة ربّما ارتبطَت مع النُّخبة الاجتماعيَّة الثّريّة، ولهذا السّبب قد لا تلقى هذه اللّوحاتُ استحسانَ المجموعة الاقتصاديّة الدُّنيا الّتي تشكّلُ جزءاً من المُهاجرين المُسلِمين الّذين رافقوا النَّبيّ من مكَّة إلى المدينة. ولا يوافقُ الإسلامُ على الإنفاق المالي كما هو موضَّحٌ في القرآن، حتّى أنّ النَّبيّ نفسَه يكرهُ الإنفاقَ السّخيَّ على المباني. ليسَ من الصُّعوبة في مثلِ هذه الظّروف أن نرى السّنواتِ الأولى للإسلام وهي تقدِّمُ فرصةً ضئيلةً لاستمرار أو إحياء الرَّسم في مكَّة. ومع ذلك، ظهرَ ذوقٌ قُرشيٌّ في اللّوحاتِ الجداريّة في عهدِ السُّلالة الأمويّة في بلاد الشّام. ومهما كانَت التّغيُّرات في النَّمط فإنَّ المقدارَ الأكبرَ من مرجعيَّة المشهد يُمنَح للخلفاء الأمويّن في سورية وفلسطينَ، حيثُ يمكنُ القول إنَّ رغبتَهم في اللّوحات الجداريّة كانَت مُتأصِّلة في أعمالِ أسلافِ قريشٍ الأرستقراطيّين، المعروفين بالنسبة لنا كأنَّهم أكثرُ بقليلٍ من ظلالٍ بسبب معرفتنا الضّئيلة لمخطّطِ الكعبةِ الزّخرفيّ نحو عام ٦٠٨.



الشَّكل ٣: لوحة تذكاريّة من أكسوم، روما (ج. كينغ)

مُلحَق:

لقد بقيَت تقنيّةُ بناءِ الكعبة عن طريق الصّفوف المُتناوِبة بينَ الحجرِ والخشبِ محفوظةٌ من خلالِ تقليد التّصميم الأثريّ في أكسوم على اثنَين من اللَّوحات التّذكاريَّة في القرن السّادس **(رقم ١ و٣)** في حديقة اللّوحة المركزيّة، وعلى لوحة أكسوم **(رقم ٢)** في روما **(الشَّكل ٣)**. ويبدو أنّ هذا ما كانَ عليه أسلوبُ البناء في أوائل المواقع الإثيوبيّة الأخرى،[١] بما في ذلك قصرُ **(دونجور)**، المعروف باسمِ قصرِ سبأ في القرن السّادس عشر، **وإندا سمعون** نحو القرن الرّابع، و**إندا ميكائيل** نحو القرن الرّابع، وتعخا مريم في القرن السّادس ربّما.[٢] وقد تمَّ إجراءُ إعادةِ البناءِ الافتراضيّ للكاتدرائيَّة في أكسوم في مُحاوَلة لإظهارِ كيفَ كانَت تبدو قبلَ تدميرِها من قبلِ أحمد غران بن إبراهيم؟ وهو صوماليٌّ من هَرَر غزا جزءاً كبيراً من إثيوبيا باسم الإسلام في القرن السَّادسَ عشرَ. وتوحي إعادةُ الإعمار هذه مُجدَّداً إلى المبنى الّذي يدمجُ صفوفاً مُتناوِبةً من الحجر والخشب. ومن الأمثلة الموجودة على هذه التّقنيّة والّتي بقيت حيَّة في **ديبرا دامو** الّتي أُسِّسَت في القرن السّادسَ عشرَ مع إعادة بناءٍ لاحقةٍ، كنيسة **جيورجيس** العملاقة الّتي قُلِّدَ فيها التّصميمُ الأثريُّ نفسُه في **لاليبيلّا** (أُعيدَ بناؤها في القرن الثّالثَ عشرَ، وربّما قبلُ).

---

[١] انظر **د. ر. بوكستون** و **د. ماثيو**، *"إعادة بناء المباني الأكسوميَّة المتلاشية"*، **Rassegna di Studi Etiopici 25** (١٩٧٤): ٥٣-٧٦؛ **ي. ليتمان** وأخرون.، *الحملة الاستكشافية الألمانيَّة لأكسوم* (الآن DAE) **(برلين، ١٩١٣)**.

[٢] **ي. ليتمان**، *الحملة الاستكشافيَّة الألمانيَّة لأكسوم* ***(DEA)***، مُجلَّد. ٢، الصَّفحات. ١٠٧-٢١. **(DEA)** تصفُ **إندا سمعون وإندا ميكائيل و تعخا مريم**. أعمال التَّنقيب في قصر سبأ **(دونجور)** لم تُنشَر، بينما تدمَّرت تاكا مريم بشكلٍ كبير في الثلاثينيات (١٩٣٠) خلال الاحتلال الإيطاليّ. انظر **د. فيليبسون**، *إثيوبيا القديمة* **(لندن، ١٩٩٨)**.

لقد وُجِدَ الأسلوبُ نفسُه أيضاً، أي الصّفوفُ الحجريّة والخشبيّة المُتناوِبة، في غربِ المنطقة العربيَّة وصولاً إلى القرن العشرين في جدّة، ومكَّة، وأماكنَ أخرى. ومن الصّعب في حالتنا الحاليّة من المعرفة أن نعرِفَ ما إذا كانَت الأسبقيَّةُ للسَّاحل العربيّ أو الأفريقيّ للبحر الأحمر في تطويرِ واستخدامِ هذه التّقنيّة، وليسَ هناك شكٌّ في أنَّ ذلك هو النّظام السّائد على كلا الجانبَين من البحر الأحمر.[1] إلى هذا الحدّ، كانَ مبنى الكعبة نحو عام ٦٠٨ مُستمَدّاً في بنائه من الوسط المُتداخِل المُتبادَل للأراضي السّاحليَّة للبحر الأحمر.

[1] **كينغ**، "*تقدير كريسويل للعمارة العربيَّة* "، في **ك. أ. س. كريسويل** وإرثه، مُحرّر. **أوليغ غرابار**، ٨ *المقرنصات* (١٩٢٢): ٩٦-١٠٢.

التَّقويم في مكَّة قبلَ الإسلام

هيديوكي أيو

كلِّيَّة جواكان طوكيو، قسم الفنون الليبراليَّة الدوليَّة

المُلخَّص:

في عصورٍ ما قبلَ الإسلام، كانَ يُقامُ الحجُّ إلى مزاراتٍ في أماكنَ مُختلِفة من المنطقة العربيَّة. جرَت الأعيادُ بالارتباط معَ الوثنيَّة، ووُجِدَت أسواقٌ سنويَّةٌ في مواسمَ مُلائِمةٍ من السَّنة. للحفاظ على جميع هذه الأحداث بشكلٍ مُنظَّم، تمَّ استخدامُ التَّقويم الشَّمسيّ القمريّ، وتمَّ إقحامُ نظامَ النَّسِيء وهو مُصحِّح التَّقويم الّذي استخدَمه بنو كنانة. حيثُ قاموا بتركيب نقلةٍ في الشّهر وفقاً للدورة نفسها كالتَّقويم اليهوديّ. على الرَّغم من أنَّها كانَت استثنائيَّةً، في حالات الطَّوارئ (مثل حرب الفِجَار)، حيثُ يقومونَ بتأجيل الشَّهر الحرم، لضمانِ سلامة الحُجَّاج. وقد تمَّ إدراجُ ثلاثةِ أشهرٍ كبيسٍ في العقد الأول من التَّقويم الهجريّ فوراً بعدَ انتهاءِ ذي الحجَّة من ١/٦٢٣، ٣/٦٢٥، و ٦/٦٢٨. وبسبب إمامة أبي بكرٍ في الحجّ ٩/٦٣١، لم يدرَج الشَّهر الكبيس، وفي العام التَّالي في حجَّة الوداع، ألغى مُحمَّدٌ رسميَّاً عادة النَّسِيء. وكانَ يوم ٢٨ من حزيران عام ٦٢٢ هو اليومُ الّذي وصلَ فيه مُحمَّدٌ المدينةَ المنوَّرة، إذا كانَت قصَّةُ ابنِ إسحَقَ الّذي أفادَ بها هي الصَّحيحة، وكانَت معركةُ بدرٍ في وقتٍ أسبقَ بشهرَين ممَّا كانَت عليه في الرّوايات المُعتمَدة.

كلماتُ البحثِ الأساسيَّة:

التَّقويمُ الجاهليّ، النَّسِيء، التَّقويمُ الهجريّ، التَّقويمُ اليهوديّ، الشَّهرُ الحُرم، مُحمَّدٌ، حجَّةُ الوداع، مكَّة.

المُقدَّمة:

كانَت مكَّةُ واحدةً من المراكز الدّينيَّة للعرب في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام. أخذَت احتفالاتُ التَّضحية ومهرجاناتُ الحصاد، وأنواعٌ كثيرة من طقوس الشّرك مكاناً في مُختلَف مناطقِ شبه الجزيرة العربيَّة. وُضِعَت الأشهرُ الحرم خلال مُدّة الحجّ في مناطقَ مُختلِفةٍ من شبه الجزيرة، ومنعوا كلَّ أنواع القتل والقتال لضمان سلامةِ الحُجَّاج والتجَّار القادمينَ من مسافاتٍ بعيدة.

يقامُ كلُّ حجٍّ وتجارةٍ في السُّوق السَّنويّ في أثناءِ موسم مُعيَّن من كلِّ عامٍ. ذلك بسببِ الحاجةِ للتّعامُل معَ التجَّار من خارجِ شبهِ الجزيرة، وكذلكَ نتيجةً لعواملٍ جغرافيَّة، مثلَ الرّياح الموسميَّة أو مُدَد الحصَاد.

كانَ المُجتمَع في ذلك الوقت يختلفُ اختلافاً كبيراً عن المُجتمَع في الحقب الإسلاميّة. وعندَما أصبحَت مكَّةُ المكانَ الوحيدَ للحجّ، كانَ يجبُ على التَّقويمات في المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام أن تتَّبعَ المواسمَ من أجل الحفاظ على النّظام. ومن خلال البحثِ في مناطقَ أخرى، نجدُ أنَّ سلالةَ السّاسانيّين الفُرس قد امتلكَت تقويماً شمسيَّاً فريداً من نوعه. والتَّقويماتُ الشّمسيَّة تشبهُ التَّقويمَ اليولياني (الرُّومانيّ)، الّذي عيَّن ٢١ آذار موعداً للاعتدال الرّبيعيّ في مَجمَع نيقية في ٣٢١، وغيرَها من التّقاويم الكنسيَّة (مثل القبطيَّة، والسُّوريَّة،

والحبشيَّة) الّتي كانَت مُهيمِنةً في جميع أنحاءِ شبهِ الجزيرة العربيَّة. وَضعَت هذه التَّقويماتُ الشّمسيَّة فضلاً عن التَّقويم اليهوديّ المناسبات الدّينيَّة في مواسم مُعيَّنة من السَّنة، عندَما يتجمَّعُ النّاس للحجّ والتِّجارة. نجدُ أيضاً إنّ العربَ الّذين كانوا يُتاجِرون معَ مناطق البحرِ الأبيض المُتوسّط، والحبشة وبلاد فارس، والّذين تشرَّبوا أنواعاً مُختلِفةً من المعرفة الدّينيّة من اليهود والنّصارى، لم يكونوا غيرَ مُبالين بهذه التَّقويمات.[1]

وكما هو معروفٌ، فإنَّ التَّقويم الهجريّ (التَّقويم الإسلاميّ) هو تقويمٌ قمريٌّ. وفي التَّقويم القمريّ تتكوَّنُ السَّنةُ الواحدة من ٣٥٤- ٣٦٧ يوماً (٢٩-٥٣١ يوماً في ١٢ شهراً) ويختلفُ عن التَّقويم الشَّمسيّ (٣٦٥,٢٤٢ أيام) بما يقاربُ من ١١ يوماً. نتيجةً لذلك لا يتوافقُ شهرٌ مُحدَّدٌ مع موسمٍ مُعيَّن. لقد حدّدَ النَّبيُّ مُحمَّدٌ هذا التَّقويمَ القمريَّ بشكلٍ رسميّ في السَّنواتِ الأخيرةِ من حياته في وقتِ حجَّةِ الوداع. ومن ناحيةٍ أخرى، كانَ تقويمُ مكَّة قبلَ الإسلام تقويماً شمسيَّاً قمريَّاً، حيثُ يُقحَمُ فيه شهرٌ (تتكوّنُ السَّنة من ١٣ شهراً) تقريباً كلَّ ثلاثِ سنواتٍ للحفاظِ على توافُق الفصول والأشهر.

التَّقويمُ اليهوديُّ هو أيضاً تقويمٌ شمسيٌّ قمريٌّ، تطوَّرَ تحت تأثير التَّقويم البابليّ. ويضمُّ هذا التَّقويم سبعةَ أشهرٍ كبيسة في ١٩ عاماً لحلّ التّناقُض بينَ التَّقويم القمريّ والتَّقويم الشّمسيّ، ويبدأ سنتَه في الأصل في وقت

---

[1] بشأن التَّقويمات المُستخدَمة حولَ شبهِ الجزيرةِ العربيَّة، انظر **ف. سي. دي بلوا**، تاريخ (**I.1.v–vii**)، *EI2*.

الاعتدال الرّبيعي. وكما سيتَّضحُ أدناه، قد يكونُ التَّقويم اليهوديُّ مرتبطاً بشكلٍ وثيقٍ معَ تقويم مكَّة قبلَ الإسلام.

وقد كشفَت الدّراساتُ الّتي تتعاملُ مع النّقوش العربيَّة الجنوبيّة ما قبلَ الإسلام نَظْمَ عددٍ من التَّقويماتِ المحلّيَّة في اليمن،[1] ويثبتُ عملٌ منقوشٌ مُؤخَّراً يخصُّ التَّقويم الحِميريّ أنَّ التَّقويمَ الشّمسيَّ القمريَّ معَ شهرٍ كبيس كانَ يُستخدَم في حِمير أيضاً.[2]

يُقصَدُ من إلغاء النَّبيّ مُحمَّدٍ التّقويمَ التّقليديَّ (الشّمسيّ القمريّ) المُعقَّد واعتمادِ تقويمٍ قمريّ صافٍ، تغييرُ الحجّ التّقليديّ والنّظام التّجاريّ في شبه الجزيرة العربيَّة.

---

[1] راجع. **ألفريد فيليكس** لندن بيستون، *نقوش التقاويم العربيَّة الجنوبية والتاريخ*، لندن، لوزاك، ١٩٥٩؛ روبن، " **Décompte du temps et souveraineté politique en Arabie méridionale**"، في **Proche- Orient ancien : temps vécu, temps pensé**، مُحرّر. **ف. بريكيل شاتونيه و لوزكمير**، باريس، **جان مايزونوف (Antiquités sémitiques, 3)**، ١٩٩٨، ص. ١٢١-١٥١.

[2] ن. بيبيس، "نقش أبرهة الجديد من سدّ مأرب العظيم"، *وقائع ندوة الدراسات العربيَّة*، ٣٤ (٢٠٠٤)، ص. ٢٢٨. بشأن النَّقش الحميريّ، انظر أيضاً I. Gajda، *Le royaume de Ḥimyar à l'époque* monothéiste: L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IVe siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam، باريس، Académie des Inscriptions et Belles-Lettres [Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 40]، ٢٠٠٩، ص. ٢٥٥ -٢٧٣.

وتكون أشهرُ التَّقويم الهجريّ كالتّالي:[1]

١- المُحرّم.
٢- صَفَر
٣- ربيع الأوّل.
٤- ربيع الثّاني.
٥- جَمادى الأوّل.
٦- جَمادى الثّاني.
٧- رجب.
٨- شعبان.
٩- رمضان.
١٠- شوَّال.
١١- ذو القعدة.
١٢- ذو الحجَّة.

استُخدِمَت أسماءُ الأشهر الحاليّة للتّقويم الهجريّ على الأرجح كما هي (على الأقلّ في منطقة الحجاز)، في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام.[2]

---

[1] التقويمُ الهجريّ الّذي يُستخدَم عادةً في هذه الأيام هو ٣٠ يوماً للشُّهور الفرديَّة، و ٢٩ يوماً للأشهر الزوجيَّة، أي ما مجموعه ٣٥٤ يوماً فضلاً عن ١١ يوماً كبيسا يتمُّ إدراجُها في ٣٠ عاماً. وبعبارة أخرى، في السنة ٣٥٥ يوماً يتمُّ إدراجُها ١١ مرَّةً في ٣٠ عاماً. وبحسب ما ورد لقد أنشئ هذا النظام من قبل أولوغ بيك (توفي. ٨٥٣/ ١٤٤٩)، وتنحرفُ يوماً واحداً فقط كلَّ ٢٦٠٠ سنة.

[2] وتمَّ توضيحُ المعاني الأصليَّة للأسماء المُحدَّدة لكلّ شهر بشكل اشتقاقيّ في المسعوديّ، *مروج الذّهب ومعادن الجواهر* (**Les prairies d'or**)، مُحرّر. ومُترجَم. **C. Barbier de**

الحجُّ والأسواقُ السّنويّة في المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام:

كانَ في المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام وفرةٌ من الإبل (الّذي يعادلُ سعرُه عشرةَ أضعافِ سعر الأغنام)، والنّخيلِ ومناجمِ الذّهب والفضّةِ والعطور، وغيرِها من الموارد. أمَّا في تجارةِ القوافل، فقد استوردَ التجَّارُ المكيُّونَ جميعَ أنواعِ السّلع، مثلَ الخيولِ والحبوبِ والنَّبيذ والزَّيت والأسلحة، والملابس، والمُجوهَرات، والعطور، وكذلك العبيد.[1] مع ذلك، فإنَّ التجَّار المكّيّين ليس لديهم احتكارٌ لأنَّه لم يكن هناك قبيلةٌ مُسيطِرةٌ في الوقت الّذي بدأ فيه مُحمَّدٌ مهمَّته.

وأُقيمَت الأسواقُ السّنويَّة في أماكن الحجّ، ممّا أتاحَ التِّجارةَ في الاحتياجات اليوميَّة والكماليّات للحُجَّاج والتّجَّار، فضلاً عن الأضاحي والملابس اللّازمة للحجّ، وكذلك جلود الأضاحي.

Meynard et A. Pavet de Courteill، نُقّح من قبل **س. بيلات**، باريس، **Imprimerie impériale**، ٣، ١٩٧١، ص. ٤١٧-٤١٩؛ البيروني، *كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية*، مُحرّر. **كارل إدورد سَخَأوْ**، لايبزيغ، **Otto Harrassowitz**، ١٩٢٣، ص. ٦٠؛ **id**، *التَّسلسُل الزَّمنيّ للأمم القديمة*، مُحرّر. ومُترجم. **كارل إدورد سَخَأوْ**، لندن، ألين، ١٨٧٩، ص. ٧٠-٧١. راجع. **ف. سي. دي بلوا**، تاريخ (I.1.iii–iv)، ***EI2***.

[1] فيما يتعلَّق بالسّلع التي استوردَها المكيُّون، انظر. **لامينس**، **" La république marchande de La Mecque vers l'an 600 de notre ère", Bulletin de l'Institut Égyptien**، ٥/٤ (١٩١٠)، ص. ٤٧ والصَّفحات التالية؛ **ف. م. دونر**، "إمدادات مكَّة الغذائيَّة ومقاطعة مُحمَّد"، ***JESHO***، ٢٠ (١٩٧٧)، ص. ٢٥٤ والصَّفحات التالية؛ **باتريشيا كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة وظهور الإسلام*، أوكسفورد، ب. بلاكويل، ١٩٨٧، ص. ١٥٠.

وتتضمَّنُ مراجعُ ابنِ حبيب واليعقوبيّ والمرزوقيّ رواياتٍ قيّمةً عن الأسواق الّتي جرَت في أنحاء شبه الجزيرة العربيَّة،[١] وكان لدى المرزوقيّ بعضُ المعلوماتِ التّفصيليّة حولَ الأسواق المُقامة قُربَ مكَّة.[٢] وعلى الرَّغم من أنَّ هذه المصادر تُدوِّن الشّهرَ الّذي يجري فيه كلُّ سوقٍ، فإنَّ السّؤالَ الرّئيسَ هو في أيّ فصلٍ من السَّنة أُقيمَ سوقٌ مُعيَّن؟. شاركَ مُحمَّد في حجَّة الوداع في الشّهر ١٢، أي في ١٠ آذار من شهر ذي الحجّة عام ٦٣٢ م. لذلك، يمكنُنا أن نفترضَ أنَّ الحجّ في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام وَقعَ في ربيع كلِّ عام. وفي أثناء الحجّ، جرَت التِّجارةُ في أسواق عكاظ (شمال الطّائف)، ومجنة (شمال مكَّة، على الطّريق إلى جرانة وعرفة)، وذي المجاز (قرب عرفة).[٣]

وقد عُينَت الأشهرُ المُقدَّسة الثّلاثة في منطقة الحجاز، أي ذو القعدة وذو الحجّة ومحرّم (أو صفر الأول، راجع الفصل ٢ أدناه)، حيثُ كانَ لدى الحُجَّاج الفرصة في الحجّ لزيارةِ مزاراتِ الآلهة الثلاثة في المنطقة: العزّى (في

---

[١] ابن حبيب، *كتاب المُحبر*، مُحرّر. ١. ليشتنشتادر، حيدر أباد، دائرة المعارف الإسلاميَّة، ١٩٤٢، ص. ٢٦٣– ٢٦٨؛ اليعقوبي، *تاريخ*، مُحرّر. **مارتاين تيودور هُوتْسْما**، لايدن، بريل، ١٨٨٣، ١، ص. ٣١٣– ٣١٥؛ المرزوقيّ، *كتاب الأزمنة و الأمكنة*، حيدرأباد، دائرة المعارف العثمانيَّة، ١٣٣٢/ ١٩١٣– ١٩١٤، ٢، ص. ١٦١– ١٧٠.

[٢] الأزرقيّ، *أخبار مكّة*، مُحرّر. **فرديناند فستنفلد**، في **Die Chroniken der Stadt Mekka**، لايبزنغ، **فرديك آرنولد بروكهاوس**، ١٨٥٨ (أعيدت طباعته: نيويورك، **ج. أولمس**، ١٩٨١)، ١، ص. ١٢٩– ١٣٢.

[٣] وفقا للأزرقيّ، *أخبار*، ص. ١٢٩– ١٣١، عُقِدَ عكاظٌ (تمَّت إدارتها من قبل بني قيس بن عيلان و بني ثقيف) في الأيام العشرين الأولى من الشَّهر ١١ ذي القعدة، وعقد المجنّة (من قبل بني كنانة) في آخر ١٠ أيام من ذي القعدة، وأقيمَ ذو المجاز (من قبل بني هذيل) في الأيام الثماني الأولى من الشَّهر ١٢ ذي الحجة. المرزوقيّ، الأزمنة، ٢، ص. ١٦٧– ١٦٨ أفادَ بأنَّه تمَّت إدارة عكاظ من بني تميم.

نهلة)، واللّات (في الطّائف)، ومَناة (قربَ قديد في المنطقة السّاحليَّة للبحر الأحمر)؛ وأيضاً الكعبة في مكَّة. وكانَ هناك العديدُ من الأصنام في الحجاز، مثل سعدٍ في جدّة وسواعٍ الواقع إلى الشّمال من مكَّة.[١] وقد مارست قريشٌ في مكَّة وجميعُ قبائل المنطقة دوراً مُهمّاً في الحفاظ على سلامة أسواق الحجّ والشّعائر.[٢]

وفي نطاة – خيبر أُقيمَ سوقٌ في المُحَرَّم، ويمكنُنا أن نفترضَ أنَّ الأمرَ لم يقتصر على اليهود المُقيمين بل تجمَّعَت قبائلُ الجوار العربيَّة هناك أيضاً.[٣]

عندَ إقامة الحجّ حولَ مكَّة خلالَ الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام، نفترضُ أنَّ ذا الحجَّة كانَ في الرّبيع في الشَّهر الثّالث أي في ربيع الأوّل، الّذي أُقيمَ فيه سوقُ دومة الجندل (حيثُ تمَّ تقديسُ الصَّنم ود)، وكانَ في أوائل

---

[١] بشأن الآلهة الوثنيَّة في المنطقة العربيَّة، راجع. توفيق فهد، **Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire**، باريس، **Librairie orientaliste** بـ. غوتنير، ١٩٦٨. من جهة أخرى، التَّحقيقات الأخيرة تشجّع على إعادة النَّظر في الآراء العادية حولَ الشّرك والوثنيَّة في المُجتمَع العربيّ الوثنيّ. انظر **esp**. **ج. ر. هوتينج**، *فكرة وثنيَّة وظهور الإسلام*، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٩، ص. ٨٨ والصَّفحات التالية.

[٢] ذكرت *الحُمْس*، التي هي مُنظَّمة تسيطر على شعائر الحجّ، في عدَّة مصادر (مثل. ابن حبيب المُحبر، ص. ١٧٨– ١٧٩؛ ابن هشام، *كتاب سيرة رسول الله*، مُحرّر. **فيستنفيلد، غوتينغن**،**Dieterichsche Universitäts Buchhandlung**، ١٨٥٨–١٨٦٠، ص. ١٢٦– ١٢٩؛ الأزرقيّ، *أخبار*، ص. ١١٨–١٣١)، لكنَّ المعلومات عنهم كانَت محدودة للغاية. انظر. **كيستر**، "مكَّة وتميم"، ***JESHO***،٨(١٩٥٩)، ص.١٣٢–١٤١؛**أوغو فابيتتي**، "الدَّور الّذي لعبته مُنظَّمة الحمس في تطور الأفكار السياسيَّة في مكَّة ما قبلَ الإسلام"، *وقائع ندوة الدّراسات العربيَّة*، ١٨ (١٩٨٨)، ص. ٢٥– ٣٣.

[٣] وكان للعديد من القبائل العربيَّة البدويَّة، بما في ذلك غطفان، صلاتٌ وثيقةٌ مع الواحات في خيبر. والواحات اليهوديَّة المُجاورة، وادي القرى، لها علاقاتٌ قويَّة بالمثل مع قبيلة عربيَّة، عذرة (البكريّ، معجم ما استعجم، مُحرَّر. مُصطفى السّقّا، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٣، ١، ص. ٤٣؛ ر. سيمون، *التّجَّارة المكّيَّة والإسلام*، **Akadémiai Kiad**، ١٩٨٩، ص. ٨٣).

الصّيف. ولأنّه جاءَ في نهايةِ محصولِ القمح في سورية، تمَّ تقديمُ الدّقيق للصَّنم السّوريّ أقيصر.[١] وكانَ لسورية تاريخٌ طويلٌ في عَقدِ الأسواق والمهرجانات تقريباً في مُدّة الانقلابِ الصّيفيّ، بما في ذلك دير أيّوب، وبُصرى، ودرعا. حيثُ أفادَت التّقارير أنَّ يومَ أيوب عُقِدَ بعد ٢٥ يوم من اختفاء الثّريا،[٢] في مُدّة الانقلابِ الصّيفيّ في حزيرانَ. كذلك تجمَّعَ عددٌ كبير من السُّفن التّجاريَّة على طول السَّاحل الشَّرقي للبحر الأبيض المُتوسّط، مُستفِيدين من الرّياح الغربيَّة في الصَّيف.[٣] وذُكِرَت غزَّة فضلاً عن بُصرى في المصادر التّاريخيَّة كوُجهةٍ رئيسةٍ للقوافل المكّيَّة.[٤] و لوحِظَ نوروز في اليوم الأوّل من السَّنة

[١] ابن الكلبيّ، *كتاب الأصنام*، مُحرَّر. أحمد زكي باشا، القاهرة، مطبعة العامريَّة، ١٩١٤، ص. ٤٨– ٤٩.

[٢] المرزوقيّ، *الأزمنة*، ٢، ص. ١٦٩– ١٧٠. المرزوقيّ **(توفي ٤٢١/ ١٠٣٠)** كونه اللّغويّ اللاحق نسبيّاً، وربَّما تعكسُ هذه الحسابات الحقائق في القرون ١٠ و١١.

[٣] **أ. لو غرا**، *الفحص العام للبحر الأبيض المتوسّط :مُلخَّص الرّياح والتّيارات، والملاحة*، مُترجم. **ر. وايمان، وشينغتون**، مكتب الطباعة الحكومي، ١٨٧٠، ص. ١٤٥، مَلْحُوظَات "الرياح السائدة على البحر الأبيض المتوسّط والأحمر، والتي هي مواتية من آذار حتَى نهاية شهر تشرين الأول للملاحة من أوروبا إلى الشَّرق، تتعارضُ خلال فصل الشّتاء". بشأن الملاحة في البحر الابيض المتوسّط، انظر أيضاً **ج. بريور**، *الجغرافيا والتكنولوجيا والحرب: دراسات في التاريخ البحريّ في البحر الأبيض المتوسّط*، ٦٤٩– ١٥٧١، مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٢، ص. ١٢ والصَّفحات التالية؛ **دانييل مارتن فريسكو**، *الزّراعة والعلوم الإسلاميَّة في العصور الوسطى: تقويم السّلطان اليمنيّ*، سيتل ولندن، مطبعة جامعة وشينغتون، ١٩٩٤، ص. ٢٢٠.

[٤] فيما يتعلَّق بالقوافل المكّيَّة إلى غزَّة، انظر الواقديّ، *كتاب المغازي*، مُحرّر. **م. جونز**، لندن، مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٦٦، ١، ص. ٢٠٠؛ الطّبريّ، *تاريخ الرُّسل والملوك*، مُحرّر. **ميكال يان دي خويه** وآخرون، ليدن، بريل، ١٨٧٩– ١٩٠١، ١، ص. ١٥٦١. توفِّيَ جدُّ مُحمَّد الأكبر هاشم في غزَّة خلال رحلة تجاريَّة (ابن هشام، *السيرة*، ص. ٨٧). أخبرنا **أنطونيوس مارتير** الّذي زارَ غزَّة عام ٥٧٠ "غزَّة نفسها هي مدينة رائعة ومُبهجة. سكّانُها هم الأكثر احتراماً، وتبرزُ بتحرُّرها في جميع الأنواع، ومُحبّين الحُجَّاج". انظر جمعيَّة *نص حجَّاج فلسطين: عن الأماكن المُقدَّسة التي زارها **انطونيوس مارتير***، مُترجم. **أ. ستيورات**، لندن، (جمعيَّة نصّ حُجَّاج فلسطين، ١)، ١٨٩٦ (*في مكتبة جمعيّة نصّ حُجَّاج فلسطين*، نيويورك، **AMS Press**، ١٩٧١، ٢).

الشّمسيَّة الفارسيّة، كانَ في الأصل ضمنَ الانقلاب الصّيفيّ، وفي العراق جرَت الأعيادُ التّقليديّة أيضاً حولَ الانقلاب الصّيفي في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام.[١]

كانَ سوقُ المشقّر[٢] في فصل الخريف، وهو سوقٌ في منطقة الخليج الفارسيّ "العربيّ" (الّذي عُقِدَ في الشّهر السّادس، جَمادى الثّاني)، وكانَت أسواقُ عدن وصنعاء (في الشّهر التّاسع، رمضان) في فصل الشّتاء. ويعودُ السَّببُ في أنّ هذه الأسواق جرَت بشكلٍ مُتتالٍ في صحار، ودُبا (في الشّهر السّابع، رجب)، وعبر شحر (في الشّهر الثّامن، شعبان) إلى عدَن (في رمضان)، هو أنّ الرّياح الموسميّة تهبُّ من القارّة الهنديّة إلى شبهِ الجزيرةِ العربيَّة في الخريف والشّتاء. استفادَت السُّفن الّتي تُبحِر من سلطنةِ عُمان والهند إلى اليمن من هذه الرّياح،[٣] وفي فصل الشّتاء، استُغلِّت الرّياحُ الموسميَّة للبحر الأحمر الّتي تهبُّ من عدن باتّجاه مكَّة.[٤]

للمزيد من التفاصيل عن التّجار المكيّين في سورية، انظر **كرونة**، *التّجّارة المكّيَّة*، ص. ١١٥–١١٩.

[١] راجع. **سبرينجر**، *"Ueber den Kalender der Araber vor Moḥammad"*, *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*، ١٣(١٨٥٩)، ص. ١٥٩– ١٦٠؛ **إيفي (كليفورد إدموند بوزورث)**، النَّيروز، **EI2**.

[٢] لقد تمَّ تقديسُ الصَّنم ذي اللبا هناك وسدنته كانوا بني عبد القيس **(ابن حبيب، المُحبر، ص. ٣١٧)**.

[٣] **روبرت سيرجنت** يؤكّد أنَّ التُّجَّار الّذين سافروا عن طريق البحر من الخليج الفارسيّ لا بدَّ أنّهم استفادوا من الرّياح الموسميَّة التي أتت بهم إلى شهر حوالي تشرين الثاني. انظر "هود وأنبياء آخرين ما قبلَ الإسلام في حضرموت"، **Le Museon**، ٦٧ (١٩٥٤)، ص. ١٢٦.

[٤] التّيارات النّاجمة عن الرّياح تتدفّقُ باتّجاه الرّياح نفسها. راجع. **أ. لوكاس**، *دليل الإبحار للبحر الأحمر والمحيط الهنديّ*، **هنتينغتون، إمري، لوري، نوري وويلسون**، ١٩٨٥، ص. ٢٢– ٢٥؛

تمَّ إنشاءُ دائرة من الأسواق في الجزيرة العربيَّة قبلَ الإسلام، تدورُ حولَ شبهِ الجزيرة العربيَّة باتِّجاه عقارب السّاعة باعتبارِها الأكثر مُلاءَمة للتِّجارة. وبذلك قد نخلُصُ إلى أنَّ التَّقويمَ القمريّ لمدَّة ١٢ شهراً قد تمَّ تعديلُه دوريَّاً عبرَ إدراج شهرٍ كبيسٍ لضمان حدوثِ الأسواق في المواسم المُناسِبة. ويوضِّحُ الرَّسمُ البيانيّ في الصَّفحة التّالية تلكَ الدَّائرة.

يُعتقد أنَّ الرّحلتَين المذكورتَين في سورة قريش هي وصفٌ لأنشطة تُجَّار قريش الّذين زاروا سوريةَ في الصَّيف واليمنَ في الشِّتاء، "لإيلاف قريشٍ، إيلافهم رحلة الشّتاء والصَّيف (الاتّفاق، والحفاظ عليها، والأمان، وما إلى ذلك)" (**القرآن سّورة قريش، الآيات ١ و ٢**).[(١)]

ربَّان البحر الأحمر وخليج عدن، تاونتون، مكتب المملكة المتَّحدة الهيدروغرافيَّة، ٢٠٠٧[15]، ص. ١٩– ٢٠؛ **فرسيكو**، *زراعة البحر الأبيض المتوسّط*، ص. ٢٢٢.

[(١)] بينَ المصادر التاريخيَّة، انظر مثلاً. ابن حبيب، *كتاب المُنمّق*، مُحرّر. خورشيد أحمد فارق، حيدرأباد، دائرة المعارف العثمانيَّة، ١٩٦٤، ص. ٣١– ٣٦ و ٢٦٢– ٢٦٣؛ الواقديّ، *المغازي*، ١، ص. ١٩٧ (إثيوبيا في الشّتاء). ومع ذلك، وقعَت غزوة بدر في شهر رمضان. وقد نجمَ هذا الحدث من خلال نيَّة مُحمَّد مُداهَمة القافلة التي يقودُها أبو سفيان والقادمة من سورية إلى مكّة. ومن المُرجَّح أنَّه في تلك الأيام كانَ هناك رحلة إلى سورية تُغادر حوالي جمادى الأول وتعودُ في رمضان (خلال الخريف والشّتاء). انظر ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٤٢١ و ٤٢٧ والصَّفحات التالية؛ الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٢٧١ و ١٢٨٢ والصَّفحات التالية. في القدس، جرى الاحتفال الكبير في تشرين الأول. انظر المسعوديّ، مروج، ٣، ص. ٤٠٥.

الصّيف

الشّهر الثّالث

دومة الجندل

البسل↑

الربيع الشّهر ١١، ١٢   الخريف الشّهر ٦

الحجاز   المشقّر

الشّهر السّابع

الحبشة

الشهر التّاسع   الشّهر ١١

صنعاء   حضرموت

الشّتاء

(البعثة إلى مكَّة: الرّبيع في عهد أبرهة)

الشَّكل الأوّل: توقيتُ أسواق الحجّ في المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام.

يمثّل البُسلُ[١] في الشَّكل السَّابق، الأشهرَ الثّمانيةَ الحُرم الّتي أُنشِئَت بشكلٍ فريدٍ من قبل بني مُرَّة (قبيلة فرعيَّة من غطفانَ)، الّذين سكنوا المنطقةَ الواقعةَ شرقَ المدينة. ويبدو أنَّهم استفادوا من الأشهر الحرم للسَّفر إلى أسواق الحجّ في كلّ منطقةٍ من شبه الجزيرة العربيَّة.

لقد أُقِيمَ سوقُ حُباشة قربَ تُبالة وجُرَش، حيثُ وُجِدت الأضرحةُ الوثنيَّة الشَّهيرة.[٢] وقد عُقِدَ في الشّهر السَّابع رجَب، الّذي كانَ بلا شكٍّ الشَّهرُ الحُرمُ في تلك المنطقة وكذلك في مُحيط مكَّة، حيثُ أُقيمَ مرّةً العيدُ المحلّيُّ لرجَب (العمرة).[٣] وفي حضرموتَ، أُقيمَ سوقٌ في الشّهر نفسِه باسمِ عُكاظ، حتّى أنّ التُّجَّارَ المكّيّين أتَوا لزيارته من أماكنَ بعيدةٍ.[٤]

يُدعَى مُعدَّل التَّقويمات في المنطقة العربيَّة بمُصطلَح "النَّسِيء"، وذلك عبرَ إدراج أشهرٍ كبيسةٍ ووضعِ الأشهرِ الحُرُم ، ويُدعَى مُعدِّلي التَّقويم الّذين

---

[١] ابن هشام، السّيرة، ص. ٦٦.

[٢] الصَّنم ذو الخَلَصة في تبالة كانَ له معبدٌ حيثُ تمَّت مُمارَسة العرافة بالسِّهام (ابن الكلبيّ، أصنام، ص. ٣٤- ٣٦). وفقا لليعقوبيّ، مُعجَم البلدان، بيروت، دار الصَّدر، ١٩٥٧، ٢، ص. ٢٠١- ٢١١ (بمُسمَّى. الحبشة)، مُحمَّد، الّذي كانَ موظَّفاً عندَ خديجة، زارَ هذا السُّوق.

[٣] تمَّ الاحتفالُ بالعيد المكّيَ قبلَ الإسلام (*العمرة*) على نطاق واسع حتَّى في العصور الإسلاميَّة في رجب. انظر كيستر، "رجب هو شهرُ الله..."، *دراسات إسرائيل الشرقيَّة*، ١ (١٩٧١)، ص. ١٩١. نُقِلت رفاهيتهم في العصور الوسطى بالتفصيل من قبل ابن جبير، *رحلة ابن جبير*، بيروت، دار الصَّدر، ١٩٨٨، ص. ١٠٦ والصَّفحات التالية.

[٤] اسم السّوق الرَّابية. كانَت قريش محميَّة هناك من قبل عائلة عقيل المرّار من بني أميَّة (المرزوقيّ، *الأزمنة*، ٢، ص. ١٦٥). يملك بنو كيندة الصَّنم ذريح في النَّجير في حضرموت (ابن حبيب، *المُحبِر*، ص. ٣١٨)

يُنفِّذونَ هذه المَهامَ النّاسِىء أو المُنسيء.[1] بحسبِ تفسير الطّبريّ، إنَّ الجذر العربيّ "نسأَ" يعني "زيادة" أو "تمديد"، ويشملُ استخدامُه إطالةَ التّعمير أو زيادةَ سرعة مَشي الإبل. كما أنّ لديها تعابيرَ مُشتقّةً مثل "الحليب المُخفَّف بالماء" أو "المرأة الحامل".[2]

إنَّ وظيفةَ "النَّسِيء" انتقلَت بينَ بني كنانة، الّذي حملوا لقبِ القلمس لمُدَّةٍ تقرُبُ من ٦٠ عاماً. كما كانَ مُعدِّلُ التَّقويم الأخير، أبو ثُمامة، الّذي اعتنقَ الإسلام، قد أدّى هذا الواجبَ لمدَّة ٤٠ عاماً، وكانَ ابنُ حفيدِ أوَّلِ عضوٍ في العائلة لتولّي هذا الدَّور.[3] وسكنَ بنو كنانة أساساً في منطقةٍ غربِ مكَّةَ في المناطقِ السَّاحليَّة على طولِ البحرِ الأحمرِ وكانوا يُعرَفون باسم مُشرِفي سوقِ المِجنَّة. ودُوِّن أيضاً أنّهم تشاركوا في عبادةِ الصَّنم العزَّى مع قريشٍ.[4] وكانَ لبني مالك بن كنانة (التي تنتمي إليها عائلة القلامس) و بني ملكانَ بن كنانة

---

[1] ودعي زعيم السّنهدرين المسؤول عن التَّقويم في المُجتمَع اليهوديّ أيضاً الناسىء. راجع. **أ. موبَري**، **"An-Nasīʾ in der Islamischen Tradition"**، ***Lunds Universitets Arsskrift***، ١/ ٢٧/ ١، **لوند-لايبزيغ**، ١٩٣١، ص. ١- ٥٤؛ **id.**، "الناسيء"، ***EI*** **و** ***EI²***.

[2] الطّبريّ، *جامع البيان عن تأويل القرآن*، تحرير. صدقي جميل العطّار، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥، ١٠، ص. ١٦٧.

[3] ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٣٠؛ ابن حبيب، *المُحبر*، ص. ١٥٦- ٥٧؛ المسعوديّ، *مروج*، ٣، ص. ١١٦- ١١٧؛ ابن الكلبيّ، *جمهرة النَّسب*، مُحرّر. ناجي حسن، بيروت، عالم الكتاب، ١٩٨٦، ص. ١٦٤- ١٦٥. الأزرقيّ، *أخبار*، ص. ١٢٥، يُذكَرُ أنَّ بني كندة في الأصل كانوا مثل مُعدِّلين للتَّقويم ثمَّ مالك بن كنانة الّذي تزوَّج من أميرة من كيندة، نجحَ في هذه المُهمَّة. ويُقال: إنَّ بني كندة في اليمن وحضرموت اعتنقوا اليهوديَّة في عصور ما قبلَ الإسلام، وتقويمهم بالتالي ينبغي أن يكونَ تقويماً شمسيّاً قمريّاً كما في حمير (انظر **عرفان شهيد، "كيندة"، *EI²***).

[4] كانَ بنو سُليم سدان العزّى. انظر ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٥٥؛ ابن الكلبيّ، *أصنام*، ص. ٢٢.

صنمٌ يُدعى سعداً في جدّة.[١] مارس بنو كنانة دوراً مُهمّاً في أسواق الحجّ والشّعائر في مزاراتِ الحجاز. عندَ نهاية الحجّ كلّ عامٍ تقريباً، فإنَّ مُعدِّل التَّقويم يهتفُ في الكعبة للإدلاء بتصريحاته حولَ التَّقويم: "لم أقم بأيٍّ أخطاء ولا خطايا، ومهما قلتُ لن يُسحَب". وعلاوةً على ذلك، كانَ يأتي الى مِنَى راكباً على ظهر حمارٍ للإدلاءِ بهذه التّصريحات.[٢]

ويمكنُ للحُجَّاج في مُدّة حجٍّ واحدةٍ، معرفة ما إذا كانَ الحجُّ في العام التّالي يأتي بعدَ ١٢ شهراً أو ١٣ شهراً. ثمَّ أنَّ قرارَ مُعدِّل التَّقويم الكنانيّ، من الطّبيعي أن يُعرَف على نطاقٍ واسعٍ للعرب في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربيَّة عبرَ الحُجَّاج والتّجار.

كانَ لمُعدِّل التَّقويم علاقةٌ مع حملة أبرهة الشّهيرة على مكَّة في عام الفيل (السّنة الّتي يُعتقَد أنّ النَّبيّ مُحمَّداً قد ولد فيها).[٣] وقد لا يكونُ من

---

[١] ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٥٣؛ ابن الكلبيّ، *أصنام*، ص. ٣٧.

[٢] ابن حبيب، *المُحبر*، ص. ١٥٧؛ الطّبريّ، *جامع*، ١٠، ص. ١٦٩.

[٣] لقد تمَّت مُناقَشَةَ التّاريخ الدّقيق لحملة أبرهة على مكّة بالتفصيل في كيستر، "حملة حلبان: زاوية جديدة لحملة أبرهة"، ***Le Muséon***، ٧٣(١٩٦٥)، ص.٤٢٦– ٤٣٦؛ ل. كونراد، "أبرهة و مُحمَّد: بعض المَلْحُوظَات فيما يتعلَّق بالتَّسلسُل الزَّمنيّ وأدب التُّوبي في الأحاديث التَّاريخيَّة العربيَّة المُبكِّرة"، *نشرة مدرسة الدّراسات الشرقية والأفريقية*، ٥٠ (١٩٨٧)، ص. ٢٢٥– ٢٣٠؛ سي. ج. روبن، "**L'Arabie à la veille de l'islam : La campagne d'Abraha contre la Mecque, ou la guerre des pèlerinages**"، في **Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde** ***méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne***، مُحرّر. **جي. دي لا جينيير** وآخرون، باريس، **Diffusion de Boccard** [كاهيير دو لا فيللا "**Kérylos**"، ٢١]، ٢٠١٠، ص. ٢١٣–٢٤٢؛ **id**، "أبرهة وأثيوبيا"، *دليل أكسفور للعصور القديمة المُتأخِّرة*، مُحرّر. **س. ف. جونسون**، أوكسفورد – نيويورك – أوكلاند، مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠١٢، ص. ٢٨٤ – ٢٩٢.

المُستغرَب قط أنّ المسيحيّين الأثيوبيّين قاموا بغزو مكَّة، الّتي تُعدُّ واحدةً من المراكز الدّينيَّة للعرب الوثنيّين. وهناك عددٌ من الأصنام الّتي نشأت في اليمن ربَّما جُلِبت إلى كعبة مكَّة.[١]

وكانَت الحجَّات المُتنافِسة تُعدُّ مُشكِلةً أخرى. فقد بنَى أبرهة كنيسة في صنعاء، واعتزمَ من خلالها حثّ الحُجَّاج العرب على زيارة هذه الكنيسة، وكتبَ عن نيَّته للنّجاشيّ ملك أثيوبية. وعن هذه القصّة نسمعُ أنَّ أحدَ مُعدِّلي التَّقويم ذهبَ إلى الكنيسة ودنَّسها.[٢]

والواقعُ أنَّ أكبرَ احتفالٍ دينيّ للمسيحيّين هو عيدُ الفصح، ويحدثُ في فصل الرّبيع (هو الّذي يُحتفَل به يوم الأحد بعدَ اكتمالِ القمر بعد الاعتدال الرّبيعي). أي أنّه، العيدُ المسيحيُّ الرّبيعيُّ في اليمن الّذي يتزامنُ معَ الحجّ في الحجاز. والحفاظ على النّظام بينَ القبائل العربيَّة في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام يعتمدُ على دورة الحجّ، وكانَ القصدُ من حملة أبرهة تغييرَ هذا النّظام التّقليديّ بشكلٍ أُحاديّ.[٣] ويمكنُ فهمُ ردّ فعلِ مُعدِّل التَّقويم على أنَّها تنبعُ من دورِه في السّيطرةِ على دورةِ الحجّ في جميعِ أنحاءِ شبه الجزيرة العربيَّة.

---

[١] لا يوجَدُ في مكَّة الوثنيّين فقط ولكن أيضاً المسيحيّين واليهود. وفي داخل الكعبة توجَدُ صور إبراهيم، ومريم والمسيح (الأزرقيّ، *أخبار*، ص. ١١١- ١١٤). كانَت الحجاز منطقة تسمحُ بمُختلَف أنواع الاعتقادات.

(٢) انظر **esp**. **كيستر**، "بعض التَّقارير التي تتعلَّق بمكَّة: من الجاهليَّة إلى الإسلام"، ***JESHO***، ١٥ (١٩٧٢)، ص. ٦٣- ٦٦.

[٣] وفقاً لابن حبيب (*المُنمّق*، ص. ٦٨)، ويشملُ جيشُ أبرهة بني حاتم وبني حريث بن كعب من الجنوب العربي. لم تعترف هاتان القبيلتان بقدسيَّة مكَّة ولا قاموا بالحجّ إلى الكعبة. بنو حريث بن كعب، اعتنقوا المسيحيَّة منذ العصور الأولى، وأقاموا في نجران، بينَما يذكرُ ابن الكلبيّ،

وممّا لا شكَّ فيه أنَّ دورةَ الأسواق وتوقيتَ الحملات، خلالَ حياةِ النَّبيّ مُحمَّدٍ، كانَت ترتبطُ ارتباطاً وثيقاً بينَ بعضها البعض. فعلى سبيل المثال، كانَت حملةُ مُحمَّدٍ إلى دومةِ الجندل في ربيع الأوّل؛[١] وكانَت حملتُه إلى خيبَر في مُحرَّم.[٢] كما أُجرِيَت الحملةُ إلى تبوك "في موسمٍ صعبٍ عندَما كانَت الحرارةُ على أشدِّها، كانَت الأرضُ في حالةِ جفافٍ وكانَ الثّمرُ ناضجاً. هكذا فإنَّ الحملةُ يجبُ أن تكونَ قد حدثَت في الصَّيف في ربيع الأوّل، ٩ حزيران- تمّوزَ، عامَ ٣٦٠.[٣] أمّا حملةُ عليّ بن أبي طالب إلى اليمن فقد كانَت في شهرِ رمضانَ، ١٠ كانَون الثّاني، عام ٦٣١.[٤]

خلالَ حروب الردَّة، قامَ أسامةُ بنُ زيدٍ بحملةٍ إلى سورية، مُباشَرةً بعدَ وفاةِ مُحمَّدٍ (ربيع الأوّل، ١١/ حزيران، عام ٦٣٢)،[٥] وعادَ بعدَ شهرَين من

الأصنام، ص. ٤٤ أنَّه كانَ لديهم كعبةٌ في نجران يعبدونها. كانَت قبيلة بني حاتم من القبائل التي عبدَت الصَّنم ذي الخلصة في تبالة (ابن الكلبيّ، *أصنام*، ص. ٣٥- ٣٦).

[١] الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٤٦٢- ١٤٦٣ يخبرُنا التالي: "في هذه السَّنة (٥/ ٦٢٦)، قامَ بحملة إلى دومة الجندل في ربيع الأوَّل، لأنَّ رسول الله سمعَ أنَّ الكثير من الناس قد تجمَّعوا هناك واقتربوا من أراضيه".

[٢] ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٧٥٥ (المحرم في ٧/ ٦٢٨).

[٣] ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٨٩٣- ٨٩٤؛ الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٦٩٣. انظر أيضاً الواقديّ، *المغازي*، ٣، ص. ٩٩٠. في هذه الحملة، بعثَ مُحمَّد خالد بن الوليد إلى دومة الجندل حيثُ أُلقيَ القبضُ على أكيدر، ملكِ دومة الجندل، "في ليلة صيف مُقمِرة" (الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٧٠٢؛ الواقديّ، *المغازي*، ٣، ص. ١٠٢٥- ١٠٢٦). على الرَّغم من أنَّ ابن هاشم يفيدُ بأنَّ الحملة إلى تبوك وقعَت في ٩/ تشرين الأول- تشرين الثاني، ٦٣٠، وهذا موعدٌ تاريخيّ غيرُ قابلٍ للتَّصديق ومُتأخِّر. ڤلهاوزن، **Muhammed in Medina: Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi in verkürzter deutsc Wiedergabe**، برلين، ج. رايمر، ص.١٩- ٢٠ اقترحَ أنَّ الحملة حدثَت في ربيع الثاني (تموز- آب).

[٤] الواقديّ، *المغازي*، ٣، ص. ١٠٧٩.

[٥] الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٠٦٨؛ الواقديّ، *المغازي*، ٣، ص. ١١٢١- ١١٢٢.

انطلاقها. ثمَّ عيَّنَ أبو بكر ١١ قائداً، من بينهم خالدٌ بن الوليد الّذي نشرَ جيوشَه ضدَّ طُليحة، وأُرسِلَت جيوشُهم إلى جميعِ أنحاءِ شبه الجزيرة العربيَّة.[١]

وبما أنَّ المصادرَ التّاريخيَّة لم تُقدِّم أشهراً مُفصَّلةً أو أيّاماً متعلّقةً بأنشطةِ هؤلاء القادة والجيوش، يمكنُنا أن نقومَ بتقديرٍ تقريبيّ فقط، حيثُ تمَّ إرسالُ الجيوش تقريباً في جَمادى الثّاني (في أيلول). واحدٌ من الألوية بقيادةِ عِكرمة، الّذي نشرَ جيوشَه في البداية ضدَّ مُسيلمة، لكنّه توجَّهَ إلى عُمان قبلَ وصول خالدٍ بن الوليد، ثمّ انتقلَ إلى دُبا، المُهرة، صنعاء، وحضرموت. ومن المُثير للاهتمام أن نلحظَ أنّ معاركَ عِكرمة المُختلِفة تبدو مُتزامِنةً معَ دورة الأسواق. يقولُ الطّبريّ: "**دُبا هي المدينة حيثُ أُقيمَ فيها سوقٌ كبيرٌ. لقد قاتلوا بشكلٍ مُكثَّفٍ في دُبا. ونهبوا السُّوق بشكلٍ كاملٍ**".[٢] وقعَت الرَّدّة في تبالة كذلك، لاستعادة الصَّنم الشَّهير ذي الخَلُصة،[٣] وربّما كانَ ذلك نحو شهر رجبٍ عندَما أُقيمَ العيدُ الإقليميّ.

كانَت السّيطرةُ على الشّعائر الدّينيّة خلالَ الأعياد والنّشاط الاقتصاديّ في الأسواق (فُرِضَت رسومُ الخدمة في مُعظَم الأسواقِ باستثناءِ

[١] الطّبريّ، تاريخ، ١، ص. ١٨٧٨– ١٨٨١. للتفاصيل بشأن حروب الرّدّة، انظر **ي. شوفاني**، *الرّدّة والفتح الإسلاميّ في المنطقة العربيَّة*، بيروت، مطبعة جامعة تورنتو، ١٩٧٢، ص. ١٠٧ والصَّفحات التالية.
[٢] الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٩٧٩.
[٣] المصدر نفسه، ١، ص. ١٩٨٨. وفقا لابن الكلبي، *الأصنام*، ص. ٣٥– ٣٦، دُمِّرَ ذو الخَلُصة فيما مضى في وقت مُحمَّد.

عكاظ)[1] الاهتمامَ الأكثرَ أهمّيَّةً بالنّسبة للعرب الحاكمين في المنطقة، لذلك يمكنُنا أن نفترضَ أنّ هذه الحوادثَ قد استُخدِمَت بسبب إعلانات الرَدَّة.

الأشهرُ في مكَّة قبلَ الإسلام:

كيف رُتِبَت الأشهرُ في السّنوات العاديّة والسّنوات الكبيسة في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام؟

هناك مقاطعٌ من القرآن تتعلّقُ بالتَّقويم في عهد النَّبيّ هي كما يلي:

"إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَات وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلاَ تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ". (سورة التّوبة الآية ٣٦).

"إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الّذينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِّيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ اللَّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ". (سورة التّوبة الآية ٣٧).

علاوةً على ذلك، ألقى مُحمَّدٌ خطبةً في مِنَى، آخذاً مكانَ مُعدِّل التَّقويم الّذي كانَ يُعلِنُ القرارات هناك فيما مضى، خلالَ حجَّة الوداع، على النَّحو التالي:[1]

[1] **م. ليكر**، *"مُستحِقَّات الجمارك المفروضة في زمن النَّبيّ مُحمَّد؟"*، القنطرة، ٢٢ (٢٠٠١)، ص. ٢٤ والصَّفحات التالية.

"إنّ الزّمانَ قد استدارَ كهيئته يومَ خلقَ الله السّمَوات والأرضَ، السَّنةُ اثنا عشرَ شهراً منها أربعةٌ حُرُمٌ ثلاثٌ مُتواليات ذو القعدة وذو الحجَّة والمُحرّم ورجب مُضَر الّذي بينَ جَمادى وشعبان، وكلُّ شهرٍ فيه تسعٌ وعشرونَ أو ثلاثون يوماً".

لقد بحثَ تعديلُ التَّقويم الجاهليّ ولاسيَّما فيما يتعلّقُ بإدراجِ أشهرٍ كبيسةٍ. ومع ذلك، فإنّ الأحاديثَ الإسلاميَّة المُتعلِّقة بسورةِ التّوبة الآيات ٣٦ – ٣٧ تنقسمُ إلى نوعَين من الأفكار حولَ تعديل التَّقويم.

فالتّفسيرُ الأوّلُ هو إقحامُ أشهرٍ كبيسة. وفي هذه الحالة يُعَدُّ النَّسِيءُ وسيلةً لنقلِ أو تأجيلِ كلّ شهرٍ عن طريق إدراج شهرٍ كبيسٍ. أمَّا التّفسيرُ الثّاني فهو تعليقُ أو تأجيلُ الأشهرِ الحُرُم. وفي هذه الحالة يتمُّ تفسيرُ النَّسِيء على أنَّه تحويلُ الأشهر الحُرُم لأشهرٍ لاحقة. وغالباً ما يقدِّمُ التّفسيرُ الأخيرُ انطباعاً بأنَّ نظامَ الأشهرِ الكبيسةِ غيرَ مُعترَفٍ به. فضلاً عن وجودِ هذَين التّفسيرَين، وما يجعلُ الأمورَ أكثرَ تعقيداً، هي مُشكِلةُ كيفيَّةِ ترتيبِ وضبطِ الأشهرِ الكبيسةِ والأشهر الحُرُم عندَما يؤدِّي إدراجُ شهرٍ كبيسٍ إلى سنةٍ ذاتِ ١٣ شهراً.

---

(١) الواقديّ، *المغازي*، ٣، ص. ١١٢؛ الطّبريّ، *جامع*، ١٠، ص. ١٦١. راجع. أيضاً الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٧٥٤؛ ابن سعد، *كتاب الطّبقات الكبير*، مُحرّر. **كارل إدورد سَخَاْوْ**، لايدن، بريل، ١٩٠٤ – ١٩١٧، ٢/ ١، ص. ١٣٣.

ووفقاً لسورةِ التَّوبة في القرآن الآية ٣٧، وعددٍ من الرّواياتِ التّفسيريَّة في الطّبريّ.[١] نجدُ أنَّ إدراجَ الأشهرِ الكبيسةِ في كثير من الرّوايات لم يؤخَذ بعينِ الاعتبار. تَستندُ هذه الرّوايات على الفكرة التّفسيريَّة التّالية: حُثَّ مُعدِّلُ التَّقويم من بعضِ العربِ المحبِّين للحربِ، لتأجيلِ الشّهرِ الحُرم في بعض الأحيان، وذلك بسببِ الهجماتِ والحروبِ أو غاراتِ القبائل الأخرى. في مثل هذه الحالة، يمكنُ أن تكونَ الأشهرُ مرتّبةً من خلال أحد النّظامَين التّاليَين:[٢]

أ- (نقل حرمة الشّهر الحرم إلى صفر):

سنة بسيطة
المُحرَّم (شهرٌ حرم) صفر (شهرٌ مُدنَّس)
النَّسِيء
المُحرَّم (شهرٌ مُدنَّس) صفر (شهرٌ حرم)

ب- (تأجيل محرّم إلى الشّهر التّالي):

سنة بسيطة
المُحرَّم (شهرٌ حرم) صفر (شهرٌ مُدنَّس)
النَّسِيء

---

(١) الطّبريّ، *جامع*، ١٠، ص. ١٦٨- ١٧٢. تمَّ ذكرُ ١١ حديثاً. للتَّوافُق، الحديث رقم ١٢٩٨٠ كان يُسمَّى ١، والحديث رقم ١٢٩٩٠ يسمَّى ١١ بالتَّسلسُل. راجع. أيضاً التَّرجمة الألمانيَّة من قبل **موبَري**، "النّسيء"، ص. ٥-٩.

(٢) الطّبريّ، *جامع*، ١٠، ص. ١٦٨- ١٧٠ (١- ٦). الأحاديث المُشابهة لـ (أ) وردَت في مُقاتِل بن سليمان، *تفسير*، مُحرّر. أحم فريد، بيروت، دار الكتاب العلميَّة، ٢٠٠٣، ٢، ص. ٤٦؛ الفرا، *معاني القرآن*، مُحرّر. مُحمَّد علي النَّجار وآخرون، القاهرة، الدّار المصريَّة، ١٩٥٥- ١٩٧٢، ١، ص. ٤٣٦- ٤٣٧؛ ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٣٠.

صفر (شهرٌ مُدنَّس)　　　المُحرَّم (شهرٌ حرم)

ويوجَد حديثٌ أيضاً في وصف التّعديل الّذي يأتي فيه شهران مُدنَّسان في بداية سنةٍ واحدة وشهران مُقدَّسان في بداية السّنة التّالية:[١]

النَّسِيء (السّنة الأولى)

صفر (شهرٌ مُدنَّس)　　　صفر (شهرٌ مُدنَّس)

النَّسِيء (السّنة التالية)

المُحرَّم (شهرٌ حرم)　　　المُحرَّم (شهرٌ حرم)

كانَ الغرضُ من النُّظم المذكورة أعلاه، الحفاظ على أرقامٍ مُتناسِقةٍ، كما انتُقدت في القرآن **سورةُ التّوبة الآية ٣٧**. وإذا تمَّ هذا التّعديلُ في الواقع بشكلٍ مُتكرِّر، قد تكونُ سلامةُ الحُجَّاج والتجَّار الّذين جاؤوا من أماكنَ بعيدةٍ في خطرٍ. ويُطرَح هنا السّؤال: لماذا تمَّ اختيارُ أشهر المُحرَّم وصفر فقط كهدفٍ للنّسيء، ولم تكن كذلك الأشهرُ الحرُم الأخرى ؟

ولكنَّ إحدى روايات الطّبريّ تتعلّقُ بما يلي:[٢]

"حجُّوا في ذي الحجَّة عامين، ثمَّ حجُّوا في المُحرَّم عامَين، ثمَ حجُّوا في صفر عامين، فكانوا يحجُّون في كلِّ سنةٍ في كلِّ شهرٍ عامَين".

تشرحُ هذه الرّواية أنّه من أجلِ ضبطِ الفجوةِ بينَ التَّقويم القمريّ والتَّقويم الشّمسيّ، تمَّ تأجيلُ أشهرِ الحجّ شهراً واحداً كلَّ سنتَين بدلاً من إدراج شهرٍ كبيسٍ. وفُسِّرَت الخطبةُ الّتي ألقاها مُحمَّدٌ في حجَّة الوداع، **"إنَّ الزّمان قد استدارَ كهيئته يومَ خلقَ الله السّمَوات والأرض"**، من خلال هذا

---

[١] الطّبريّ، جامع، ١٠، ص. ١٧١ (٩).

[٢] المصدر نفسه، ١٠، ص. ١٧٠ (٧).

الحديث كما لو أنَّها تشيرُ إلى توقيتِ الحجّ و إرجاعِه إلى ذي الحجَّة، كما في النّصّ الأصليّ. واقتبسَ أيضاً الأزرقيُّ وابنُ حبيبٍ وابنُ سعدٍ من حديثٍ مُماثِلٍ.[١] مع ذلك، لا يمكنُ العثورُ على أرضيَّةٍ في أيِّ من المصادر التّاريخيّة عن تقرير إجراء الحجّ خلال شهرَي رمضان أو شوَّال في بداية زمن الهجرة. أمّا العمرةُ الّتي أدّاها مُحمَّدٌ من ٦/ ٦٢٨- ٨ /٣٠٦ فقد وقعَت في شهر ذي القعدة، ولكنّها ليسَت هي الحجّ. فهذا التّفسير ليسَ مُمكِناً من النّاحية التّاريخيّة بما أنّه توجَّبَ على الأشهرِ الحرُم أن تتحوَّلَ كلَّ سنتَين أيضاً.

ويذكرُ المسعوديّ بوضوحٍ نظامَ الأشهر الكبيسة على النّحو التّالي:

"وقد كانَت العربُ في الجاهليّة تكبسُ في كلّ ثلاث سنينَ شهراً وتسمّيه النّسيء، وهو التّأخير. وقد ذمّ الله تباركَ وتعالى فِعلَهم بقوله: "إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ"[٢].

وقد كانَ العربُ في الجاهليَّة تنسئُ لأجلِ اختلافِ الزَّمان والمواقيت وما بينَ السَّنة الشّمسيَّة والقمريَّة وفيه أنزلَ **"إنَّما النّسيءُ زيادةٌ في الكفر"**.[٣]

ويشرحُ البيرونيّ أنَّ التَّقويمَ القمريَّ المُشابهَ للتَّقويم الإسلاميّ كانَ يُستخدَمُ في المنطقة العربيَّة في الماضي، ولكن تمَّ إدخالُ نظامِ الكبيس بحيثُ يمكنُ للحجّ أن يحدثَ في وقتٍ مُناسبٍ لأخذ المُنتَجات والبضائع إلى الأسواق. وأفادَ على النّحو التّالي:[٤]

---

[١] الأزرقيّ، *أخبار*، ص. ١٢٧؛ ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ٢٧٤؛ ابن سعد، *الطّبقات*، ٢/ ١، ص. ١٣٤. الأزرقيّ، *أخبار*، ص. ١٢٨ أورد "في السَّنة التاسعة، وقعَ الحجُّ في ذي الحجَّة".

[٢] المسعوديّ، *مروج*، ٣، ص. ٤١٧.

[٣] المسعوديّ، *كتاب التّنبيه والإشراف*، مُحرّر. ميكال يان دي خويه، ليدن، بريل،[Geographorum Arabicorum Bibliotheca، ٨]، ١٩٦٧، ص. ٢١٧- ٢١٨.

[٤] البيرونيّ، *آثار*، ص. ٦٢ (مُترجم. ص. ٧٣).

"فتعلّموا الكبسَ من اليهود المُجاوِرين لهم وذلك قبلَ الهجرة بقريبٍ من مئَتي سنةٍ... ويُسمُّون هذا من فِعلِهم : النَّسِيء، لأنَّهم كانوا يُنسِؤونَ أوّل السَّنة في كلِّ سنتَين أو ثلاثٍ شهراً"

وانطلاقاً من أعمالهم الأدبيّة، كانَ المسعوديُّ والبيرونيُّ على درايةٍ واسعةٍ بالتّاريخِ الطّبيعيّ للعديد من العصورِ والثّقافات. لذلك يجبُ أن يكونَ مفهوماً لهم إدراجُ أشهرٍ كبيسةٍ في التَّقويم الشَّمسيّ القمريّ.

ومن جهةٍ أخرى دوَّنَ البلاذريّ ما يأتي:[١]

"إنَّهم كانوا يُحبُّون أن يكونَ يومَ صدرهم عن الحجّ في وقتٍ واحدٍ من السَّنة فيؤخِّرونَه في كلِّ سنةٍ أحدَ عشرَ يوماً، فإذا وقعَ في عدَّةِ أيامٍ من ذي الحجَّة، جعلوه في العام المُقبِل لزيادةِ أحدَ عشرَ يوماً من ذي الحجَّة، ثمَّ على تلك الأيام يفعلونَ كذلك في أيام السَّنة كلِّها".

من خلال هذا الحديث، عُدِّلَ الفرقُ السَّنويّ وهو ١١ يوماً بينَ التَّقويم القمريّ والتَّقويم الشّمسيّ عبرَ تأخيرِ الرّحيل ١١ يوماً كلَّ عام. إنّ هذا التَّدوينَ مُثيرٌ للاهتمام، لكنَّه لا يملكُ مصداقيَّةً كحقيقةٍ تاريخيَّة.

فيما يلي أسماءُ الأشهر الّتي يمكنُنا أن نستنتجَها من المصادر الأولى الّتي كانَ من الصّعب العثور على أدلَّةٍ ملموسةٍ لها.

---

[١] البلاذريّ، *أنساب الأشراف*، مُحرّر. محمود الفردوس العزم، دمشق، دار اليقظة العربيَّة، ١٩٩٦- ٢٠٠٤، ١٠، ص. ٧٢- ٧٣.

سنة بسيطة

الشّهر ١١ ذو القعدة (شهر حرم)

الشّهر ١٢ ذو الحجَّة (شهر حرم)

الشّهر ١ صفر الأوّل (شهر حرم) أو صفر المُحرَّم (شهر حرم)

الشّهر ٢ صفر الثّاني (شهر مُدنَّس)

الشّهر ٧ رجب (شهر حرم)

سّنوات كبيسة

الشّهر ١١ ذو القعدة (شهر حرم)

الشّهر ١٢ ذو الحجَّة (شهر حرم)

المُحرَّم (شهر كبيس، شهر حرم)

الشّهر ١ صفر الأوّل (شهر مُدنَّس)

الشّهر ٢ صفر الثّاني (شهر مُدنَّس)

الشّهر ٧ رجب (شهر حرم)

الحكمُ من القرآن **سورة التّوبة الآية ٣٦**: **"مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ"**، **والآية ٣٧**: **"لِيُوَاطِئُواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ"**، فإنَّه يمكنُ الافتراضُ أنَّه تمَّ وضعُ أربعةِ أشهرٍ مُقدَّسةٍ من دونِ استثناء، بغضِّ النّظر عمَّا إذا كانَت سنةً مُعيَّنةً هي سنةً بسيطة أو سنةٌ كبيسة.[١]

[١] **ر. بيل** ربَّما كانَ على حقٍّ في ذكر أنَّ سورةَ التوبة الآية ٢ من القرآن "فَسِيحُواْ فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ..." تتبعُ في الأصل العبارة في سورة التَّوبة الآية ٣٦ "**أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**". انظر *القرآن: مُترجم مع إعادة ترتيب ناقدة للسُّور*، إيدنبيرغ، شركة النَّشر **T.&T. Clark**، ١٩٣٧-١٩٣٩، ١، ص. ١٧٣؛ *مُقدّمة إلى القرآن*، أيدنبيرغ، مطبعة جامعة إيدنبيرغ، ١٩٥٣، ص. ٩٥.

ووفقاً لمصادر إسلاميَّة مُبكِّرة، كانَ لدى التَّقويمُ الجاهليّ شهرين مُتتاليَين من صفر في بداية السّنة حيثُ دعاهم العربُ صفرَين (والصّفران: صفر الأول، وصفر الأخير).[١] ويعتقدُ العلماءُ الأوروبيّون أنَّ المُحرَّمَ يمتلكُ أصلاً اسمَ مفعول مبنيّ للمجهول والّذي يُكافِئ صفر.[٢] وعلى الأرجحِ في غضون القرن الأوّل من الحقبة الإسلاميّة، بدأ الشّهرُ الأوّلُ من صفر يُدعى المُحرَّم.[٣]

وقد زعمَ **موبَري و بلسنر** أنَّ الشهرَ الكبيس ما قبلَ الإسلام لم يكن شهراً حرماً.[٤] ومع ذلك أصبحَ الشّهرُ الكبيسُ شهراً حرماً، وأصبحَ الشّهرُ

---

(١) الأزرقيّ، *أخبار*، ص. ١٢٦؛ ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٣٠؛ المسعوديّ، *مروج*، ٣، ص. ١١٧.

(٢) **يوليوس ڤلهاوزن**، ***Reste Arabischen Heidentums***، برلين، ج. رايمر، ١٨٩٧ (النّشر أوَّل مرَّة عام ١٨٨٧)، ص. ٩٥؛ موبَري، "النسيء"، ص. ١٣– ١٥ و ٢٢؛ **أرند جان فِنْسِنْك**، "صفر"، ***EI*** و ***EI²***؛ **مارتن بلسنر**، "المحرَّم"، ***EI*** و ***EI²***.

(٣) وفقاً للبلاذريّ وابن سعد، أرسلَ مُحمَّد رسالةً إلى أهل نجران، فرضَ عليهم فيها رسوماً من ألف من الكسوة في كلّ صفر و رجب. إذا كانت هذه الرُّسوم تُدفَع كلّ نصف سنة، فالشَّهرُ الأوَّل من السَّنة يجبُ أن يُدعى صفر، وليس مُحرَّماً في هذه الأيّام. انظر البلاذريّ، *فتوح البلدان*، مُحرّر. **ميكاا، باك دي خويه**، ليدن، بريل، ١٩٦٨، ص. ٦٤؛ ابن سعد، *الطبقات*، ١/ ٢، ص. ٣٥– ٣٦؛ **ڤلهاوزن**، ***Reste***، ص. ٩٥.

(٤) **موبَري**: (النسيء"، ص. ٢٢)

السَّنة البسيطة:	السَّنة الكبيسة:
ذو الحجَّة	ذو الحجَّة
المُحرَّم	**[X]**
صفر	صفر الأول أو مُحرَّم
	صفر الثاني

بلسنر: ("المُحرَّم"، **EI²**)

السَّنة البسيطة:	السَّنة الكبيسة:
ذو الحجَّة	ذو الحجَّة
المُحرَّم	صفر
صفر	المُحرَّم

التّالي(صفر الأوّل) شهراً مُدنَّساً. كما استعرضنا، ويُعتقَد أنَّ الحجّ والتِّجارة استمرّتا حتّى قبلَ وبعدَ شهرٍ من ذي الحجَّة، فكانَ من الضّروريّ احترامُ الأشهرِ الحرُم- الثلاثة المُتواليات، للحفاظ على النّظام الاجتماعيّ والاقتصاديّ للمنطقة. ويمكنُ أن نفترضَ من **سورة البقرة الآية ١٩٧**: **"الحَجُّ أَشْهُرٌ معْلُومَاتٌ"**، عدمَ تواجدِ أيّامٍ مُحدَّدةٍ ومُخصَّصةٍ لأداء شعائر الحجّ في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام من هذه الأشهر الثّلاث.[1]

دورةُ الأشهر المذكورة أعلاه هي مُجرَّدُ أنموذجٍ لمُدَدٍ عندما كانَ الحجُّ والتِّجارةُ تتمّان سلميّاً. ومع ذلك، في حالاتِ الطّوارئ، عندَما كانَت هناك هجماتٌ من القبائل الّذين لا يحترمونَ الأشهرِ الحرم، أو عندَما تبدأ المعاركُ بينَ القبائل، قد يُعدِّل النّاسىءُ عمداً التَّقويمَ عن طريق تحويل الأشهر الحرُم. ويقالُ: إنّه خلالَ الأشهر الحرم حافظَ العرب على السَّلام، حتّى أمامَ من قُتِلَ آباؤهم، ممَّا يدلُّ على مدى صرامةِ الأشهرِ الحرُمِ الملحوظة. في سنة ٢/٦٢٤،

صفر
تُسبِّبُ نظريتُهم الارتباك فيما يتعلَّق بترتيب الأشهر، ممَّا يؤدّي إلى سؤالٍ بسيطٍ عمَّا إذا كانَ النَّاس في تلك الأيامِ ألفوا مثلَ ترتيبات الأشهر هذه. يعتقدُ **موبَري** أنَّ الشَّهر الكبيسَ لم يكن المُحرّم، أو صفر، ولا الشَّهر الحرم. كانَ اسمُ الشهر الكبيس غير معروف (أشير إليه بـ**[X]**). **ج. فوك**، " إلى النسىء **(القرآن السورة ٩، الآية ٣٧)**"، ***Orientalistische Literaturzeitung***، ٣٦ (١٩٣٣)، ص.٢٨١- ٢٨٣ أكدَت أيضاً أنَّه في السَّنة الكبيسة، الشَّهر الكبيس يصبحُ مُدنَّس، والشهر المُقدَّس المُحرَّم يُنقَل إلى شهرٍ آخرَ. من جهة أخرى، **ر. باريت،** *القرآن: التعليق والتوافق*، **ستوتغارت، W. Kohlhammer**، ١٩٧١، ص.٢٠٣ قدَّمت احتمالين لترتيب الأشهر (الشَّهر ١١ إلى الشَّهر الأول) في السَّنة الكبيسة: أ) ١٢ مُقدَّس- ١٣ مُقدَّس- شهر كبيس مُدنَّس- ١ مُقدَّس؛ ب) ١٢ مُقدَّس- ١٣ مُقدَّس- شهر كبيس مُقدَّس- ١ مُدنَّس.

[1] لكن، مُعظَم الأحاديث التفسيريَّة تُفسِّر "الأشهر" في القرآن **السُّورة ٢، الآية ١٩٧** كشوال، وذي القعدة، والأيام الـ١٠ الأولى من ذي الحجّة. انظر مثلاً. الطّبريّ، *جامع*، ٢، ص. ٣٥١- ٣٥٦؛ مُقاتِل بن سليمان، *تفسير*، ١، ص. ١٢٧٣- ١٢٧٩.

عندَما شاركَ الجيشُ الّذي بعثَ به النَّبيُّ مُحمَّدٌ في معركة خلال الشّهر المُقدَّس رجب، وقتلوا رجلاً من قُريشٍ في نَهلة، وهي منطقةٌ مُقدَّسةٌ وموقعٌ للحج للإلهة العزَّى، كانَ على النَّبيّ تقديمُ الأعذار باستخدام الآية القرآنية التّالية: **"يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ... وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ" (سورة البقرة الآية ٢١٧).**[١]

لا يمكنُ تأجيلُ الأشهر الحرم إلّا في حالاتٍ استثنائيّةٍ، وذلك عندَما لا تسمحُ الأوضاعُ المحلّيَّة بالحجّ بشكلٍ سلميّ. فقد دارَت معركةُ الفِجَار (الّتي كانَ يُعتقَد أنَّ مُحمَّداً قد شاركَ فيها في شبابه) بينَ كنانة وحليفتها قريش من جهة، والهوازن من جهة أخرى، بالقرب من سوق عكاظ. والمُثيرُ للاهتمام أنَّ كنانةَ، الّتي كانَ أعضاؤها مسؤولينَ عن تعديل التَّقويمات، هم الأشخاصُ الرّئيسونَ في هذه المعركة، التي حثَّت على إلغاء سوق عُكاظ.[٢] علاوةً على ذلك، وفقاً لعدةِ أحاديثَ من الطّبري، تعامَلت القبائلُ مثلَ هوازن وسُليم وغطفان (الّذين قاتلوا كنانة) مع النَّسِيء من تلقاءِ أنفسهم، وتجاهَلوا دورَ كنانة.[٣] لذلك قد تكونُ هناك حالاتٌ من النَّسِيء عندَما لا يكونُ لضبط الأشهر الحرم معنىً. ومن المُفترَض أنّ بعضَ الذّكريات الحيَّة من معركة الفِجَار لا تزالُ في بعض الأحاديث.

[١] ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٤٢٣ – ٤٢٧؛ الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٢٧٣ – ١٢٧٩.
[٢] ابن حبيب، المُنمّق، ص. ١٩٨؛ ابن سعد، الطّبقات، ١/١، ص. ٨١. راجع. أيضاً **ي. ل. تاسيرون**، "الحروب الآثمة: الدّينيَّة والاجتماعيَّة، والجوانب التاريخيَّة لحروب الفجار"، *دراسات القدس في اللغة العربيَّة والإسلام*، ٨ (١٩٨٦)، ص. ٤٤.
[٣] الطّبريّ، *جامع*، ١٠، ص. ١٦٩ – ١٧٠ (٢ – ٥). انظر أيضاً مُقاتِل بن سليمان، *تفسير*، ٢، ص. ٤٦.

نتيجةً لذلك، يجبُ أن تُفسَّرَ **سورةُ التّوبة الآية ٣٧**، الّتي كانَت لغزاً مُحيِّراً للتّأويل الإسلاميّ، وعلماء الحديث لمُدّةٍ طويلةٍ، على النّحو التّالي: [١]

"والنَّسِيء هو إضافةٌ للكُفر. أولئك الّذين كفَروا ضلّوا الأمرَ. إنّها تجعلُ صفرَ الأوّل مُدنَّس في سنةٍ كبيسةٍ، وتجعلُ صفرَ الأوّل مُقدَّس في سنةٍ بسيطةٍ، من أجل ضبطِ العددِ (أي أربعة)، الّتي جعلَها الله مُقدَّسة. وعلاوةً على ذلك إنّها تجعلُ المُدنَّس (في الحالات المُلِحّة) ما جعلَه الله مُقدَّساً (مثل ذي القعدة، وذي الحجّة)".

وهكذا يفهمُ مُحمَّدٌ كلمةَ النَّسِيء بطريقتَين: الأولى، إدراجُ شهرٍ كبيس (إقحام)، و الثّانية، التّعليقُ المُؤقّتُ للشَّهر المُقدَّس.

وعلى الرَّغم من ذكرِ الأشهر الحرُم عدّةَ مرّاتٍ في القرآن، فهي ليسَت ذاتَ أهمّيَّة خاصَّة في وقتنا الحاضر، إلّا أنّها تستحقُّ النّظرَ في العلاقة بينَ المُسلِمين والأشهر الحرُم في الحقب الإسلاميَّة المُبكِّرة. لقد وقعَ حصارٌ وأُبِيدَت قبيلةٌ يهوديّةٌ من قُرِيظَة خلالَ أشهرِ ذي القعدة وذي الحجّة **(٥/٦٢٧)**. هنا تمَّ تجاهُلُ الأشهرِ الحرُم. بينَما نجدُ أنَّ حصارَ الطّائف قد سُحِبَ مُباشَرةً بعد غزوة حنين، الّتي وقعَت في شوّال**(٨/٦٣٠)**، بعدَ نحو عشرين يوماً.[٢] وبما أنَّ الشَّهرَ الّذي يليه ذو القعدة كانَ وقتَ إقامةِ السُّوق في عكاظ، وقد يكونُ الانسحابُ حدثَ مُراعاةً للحُجَّاج القادمين من مسافاتٍ بعيدة.

---

[١] قُدِّمَت تفاسيرُ متنوعةٌ للآية معَ المراجع المفصلة من قبل **ف. أ. شمسي**، "معنى النسيء: تفاسير **الآية ٩: ٣٧**"، *الدّراسات الإسلاميّة*، ٦٢/ ٢ (١٩٨٧)، ص. ١٤٣ والصَّفحات التالية.

[٢] ابن هشام، السّيرة، ص. ٨٧٢.

لوحِظَ أيضاً في **الآية ٣٦** من **سورة التّوبة "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً"**، أنّ التّحارُبَ مع المُشرِكين خلالَ الأشهر الحرم اعتُبِرَ جائزاً شرعاً، وكُشِفَ في وقتٍ لاحقٍ من حياة النَّبيّ. من المعروف أنّه بعد وفاة مُحمَّد، شُنَّت المعاركُ بغضّ النّظر عن الأشهر الحرم، على سبيل المثال، حرب الرّدَّة في عهد الخليفة الأوّل أبي بكر والحرب المُقدَّسة (الجهاد) النّاجمة عن غزوة خالد بن الوليد إلى الأراضي الفارسيّة. وهكذا فإنَّ الحروب ضدَّ الوثنيّين لم تتأثَّر بالقيود في الأشهر الحرم، ولكنَّ المعارك بينَ المُسلِمين بالتّأكيد تأثَّرت بذلك.

ومع ذلك، فإنّ تحريمَ القتلِ العمدِ أو المعاركِ في الأشهر الحرم فقدَ قوَّته تدريجيّاً، بدءاً من الحرب الأهليّة الأولى عندما قُتِلَ الخليفةُ الثّالث عُثمانُ في تمرُّدٍ في أثناء ذي الحجَّة **(٦٥٦/٣٥)**. في معركة صفّين، حيثُ تقاتلَ عليٌّ معَ مُعاوية، وشُنَّت العديدُ من المُناوَشات الأوليّة في ذي الحجَّة **(٦٥٧/٣٦)**. ولكن مع اقتراب نهاية الشّهر، تمَّ تجنُّبُ المعارك لأنَّ الشّهرَ التّالي كانَ مُحرَّم. وعُلّقَت المعاركُ خلالَ هذا الشّهر، واستُؤنِفَت في صفر.[١]

المُحرَّم، وهو يعني "حُرمة"، حيثُ استحضرَ كلا الجيشَين المفهومَ التّقليدي للحُرمة. والاحتمال الآخر هو أنّ المُسلِمين جاؤوا إلى تفسير الشّهر الحرام (صيغة المُفرد) المذكور في **سورة البقرة الآية ٢١٧: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ"**، على أنَّه يشيرُ إلى المُحرَّم وحدَه. هذا الافتراض يفسِّرُ السّببَ في أنّ الأحاديثَ التّفسيرية للطّبريّ في **سورة التّوبة الآية ٣٧** المذكورة أعلاه تناقِشُ حصراً قدسيَّة المُحرَّم.

---

[١] الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ٣٢٧٣ والصَّفحات التالية. **ڤلهاوزن**، **Das arabische Reich und sein Sturz**، برلين، **ج. رايمر**، ١٩٠٢، ص. ٥٠- ٥١؛ ***id***، *المملكة العربيَّة وسقوطها*، مترجم. **م. ج. فاير**، **بيروت**، خياط، ١٩٦٣، ص. ٧٩- ٨٠.

لكن في وقتٍ لاحقٍ، قُتِلَ الحُسينُ بنُ علي في كربُلاء في المُحرَّم **(٦١/ ٦٨٠)**.[١] وعلاوةً على ذلك بعدَ معركةِ الحرَّة في ذي الحجّة **(٦٣/ ٦٨٣)**، أقامَ السوريّونَ الحصارَ على مكَّة وحاربوا ابنَ الزُّبَير في المُحرَّم.[٢] ونظراً لهذه الحقائق التّاريخيّة، قد يكونُ من المعقول أن نفترضَ أنَّ حظرَ القتال حتّى في المُحرَّم فقدَ معناه على مرِّ السّنين.

في العالم الإسلاميّ في وقتٍ لاحقٍ، لوحِظَ أنّ عاشوراءَ الشّيعة وكذلك الصّومَ الطّوعي للسنّة، جاءَا في ١٠ المحرّم. كما تمَّ الاحتفالُ بمولدِ النَّبيّ (عيد ميلاد النَّبيّ مُحمَّد) في ربيع الأوّل، و تمَّ الاحتفالُ بأعياد الأولياء بحماسةٍ في مناطقَ مُعيَّنة منذُ العصور الوسطى.[٣] فضلاً عن ذلك، يُعتبَر شهرُ رمضانَ (شهر الصّيام) من المُسلِمين اليوم بوصفه أقدسَ شهرٍ، ويُعتقَد أنّ الوحيَ الأوّل من القرآن نزلَ فيه عموماً على مُحمَّد. وبعبارةٍ أُخرى، جاءَت الحرمةُ بالمعنى الدّينيّ لتُضافَ إلى الأشهر في الحقبة الإسلاميّة.

الإقحامُ في مكّة قبل الإسلام:

١- نظريّات:

لقد تمَّت دراسةُ تقويم ما قبلَ الإسلام بجديّةٍ منذُ مُنتصفِ القرن التاسعَ عشرَ. والمثالُ الأنّموذجيّ هو عمل **أفندي**، الّذي يعتبرُ التَّقويم في تلك الأيّام تقويماً قمريَّاً بحتاً من دونِ أشهرٍ كبيسةٍ. إنّه يحاولُ تحديدَ أحداثٍ مثلَ

(١) من غيرِ المعقول أيضاً أنَّ الحسين نفسه اختارَ المحرَّم للذّهاب إلى العراق على افتراض أنَّه سيكونُ آمناً.

(٢) الطّبريّ، *تاريخ*، ٢، ص. ٤٢٦.

(٣) لمُناقَشةٍ مُفصّلةٍ أكثرَ حولَ هذه الاحتفالات الإسلاميّة، انظر. **ج. ي. فون كرونباوم**، *الاحتفالات ال مُحمَّديَّة*، لندن، مطبعة كورزون، ١٩٥١ (طبعة جديدة ١٩٧٦)، ص. ٥١ والصَّفحات التالية.

تاريخ ميلاد النَّبيّ من خلال استعراض الأحداث الفلكيّة مثلَ كسوفِ الشّمسِ وخسوفِ القمر.(١)

يوافقُ **شبرنغر** على استخدام التَّقويم القمريّ البحت، في الوقت الّذي يزعمُ فيه أنَّ الحجّ يقعُ تقريباً في فصل الرّبيع من كلّ عامٍ، وهي مُمارَسةٌ مُمكِنة من خلال التّحويل الدّوريّ لفعاليّات الحجّ إلى الأشهر التّالية على أساس مُراقَبة حركةِ النّجوم (أنواع).(٢) يعترفُ **موبَري** في عملٍ خاصٍّ له حولَ النَّسِيء، بوجودِ أشهرٍ كبيسةٍ، ويناقشُ تسلسُلَ الأشهرِ أيضاً. ومع ذلك لم يُشِر إلى دورة الإقحام.(٣)

هناك رأيٌ آخرُ بالغُ في الأهمّيَّة حول التَّقويم في تلك الأيام، وهو أنَّ الحجَّ حدثَ أصلاً في فصل الخريف (الحقائق أنّ رمضان يعني "الحرارة الشّديدة" وأنَّ ربيع يعني "الرّبيع" كثيراً ما يشارُ إليها كأسباب لهذا الرّأي)، ولكنّه تحوّل إلى الرّبيع في زمن النَّبيّ مُحمَّد.(٤) كما أنَّ تحويلَ الأشهر من موسمِها المُعتاد لا يحدثُ فقط في التّقاويم القمريّة البحتة بل في التَّقويمات الشّمسيَّة القمريّة أيضاً إذا كانَت دورةُ إدراج الأشهر الكبيسة ليسَت دقيقةً.

---

(١) مُحمَّد أفندي، "**Mémoire sur le calendrier arabe avant l'islamisme, et sur la naissance et l'âge du prophète Mohammad**"، *Journal Asiatique*، ٥/ ١١(١٨٥٨)، ص. ١٠٩- ١٩٢. **برنابي** وضعَ مُلخَّص لهذه المقالة عناصر التقاويم المُحمَّدية واليهوديَّة، لندن، **جورج بيل** وأبناؤه، ١٩٠١، ص. ٤٦٠- ٤٧٠.

(٢) **سبرينغر**، "التَّقويم"، ص. ١٣٤- ١٧٥.

(٣) **موبَري**، "النّسيء". راجع، المَلْحُوظَة . ١٧٩.

(٤) ڤلهاوزن، *Reste*، ص. ٩٥ والصَّفحات التالية تصفُ هذه النقطة بالتفصيل. انظر أيضاً **فِنْسِنْك**، "الحجّ"، *EI* و *EI²*؛ **H. Lazarus-Yafeh**، "المنطق الدّينيّ للحجّ"، في ***id***، *بعض الأوجه الدينيّة للإسلام*، ليدن، بريل، ١٩٨١، ص. ٢١؛ **شلومو دوف جويتين**، "رمضان: شهر الصّوم الإسلاميّ، تطوُّره المُبكّر ومعناه الدّينيّ" في ***id***، *دراسات في المؤسسات والتاريخ الإسلامي*، ليدن، بريل، ١٩٦٨، ص. ٩٢- ٩٣.

ويفترضُ **روبن** أنَّ الحجّ حدثَ في الرّبيع لمدّة ٢٠٠ سنة قبلَ حياةِ مُحمَّد، كذلك تمَّ الاحتفالُ بعيد الفصح اليهوديّ وعيد الفصح المسيحيّ في الوقتِ نفسِه.[١] وأنا أتّفقُ مع وجهة نظرِ **روبن**، على الرَّغم من أنّه لم يتطرَّق لقضيّة الإقحام.

وعرضَ **كوسان دي برسفال** نظريّة معروفة جيّداً تفيدُ بأنَّ العربَ قبلَ الإسلام مارسوا نوعاً من الإقحام الّذي فيه يتمُّ إدخالُ شهرٍ كبيسٍ كلَّ ثلاثِ سنوات.[٢] كما قدَّمَ أيضاً **أميرُ علي**[٣] و **حميدُ الله**[٤] نّظرياتٍ بشأن دورةِ الإقحام.

سنناقشُ الآن دورةَ الإقحام في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام، وكيفَ أنَّ العديدَ من الأشهرِ الكبيسة أُدرِجَت خلال السَّنوات العشر الأولى من التَّقويم الهجريّ. كما يجبُ إعادة النّظر في التّاريخ الّذي وقعَت فيه بعضُ

---

(١) **يوري روبن**، "الحجّة الكبرى ل مُحمَّد: بعض المَلْحُوظَات على سورة **التّوبة (٩)**"، مجلَّة الدّراسات السَّامية، ٢٧/ ٢ (١٩٨٢)، ص. ٢٤٤.

(٢) **أرماند بيير كوسان دي برسفال،** "**Mémoire sur le calendrier arabe avant l'islamisme**"، المجلة الآسيويّة، ٤/ ١ (١٨٤٣)، ص. ٣٤٢- ٣٧٩؛ " مَلْحُوظَات عن التقويم العربي قبل الإسلام"، مترجم. **ل. نوبيرون**، *الحضارة الإسلاميَّة*، ٢١ (١٩٤٧)، ص. ١٣٥- ١٥٣. تمَّت مُناقَشة نظريَّته بالتفصيل في برنابي، *عناصر*، ص. ٣٧١- ٣٧٦ و ٤٤٧- ٤٥٩.

(٣) **أمير علي**، " مَلْحُوظَات جديدةٌ حولَ مَلْحُوظَات بريسفال القديمة التي عمرها ١٠٠ سنة عن التَّقويم العربيّ قبلَ الإسلام"، *الحضارة الإسلاميَّة*، ٢٢ (١٩٤٨)، ص. ١٧٤- ١٨٠؛ "العقد الأوَّل في الإسلام"، *العالم الإسلاميّ*، ٤٤/ ٢ (١٩٥٤)، ص. ١٢٦- ١٣٨.

(٤) مُحمَّد **حميد الله**، "النّسيء، التَّقويم الهجريّ والحاجة إلى تحضير التَّوافُق الجديد للعصور الهجريَّة والميلادية"، *مجلة الجمعية التاريخية الباكستانية*، ١٦/ ١ (١٩٦٨)، ص. ١- ١٨؛ "توافُق الآذان الهجريَّة والمسيحيَّة لحياة النبيّ"، *مجلّة الجمعيَّة التاريخيَّة الباكستانيَّة*، ١٦/ ٤ (١٩٦٨)، ص. ٢١٣- ٢١٩. راجع. أيضاً "صحّة التّقويم الوثنيّ العربيّ"، *الحضارة الإسلام*، ٧١/ ١ (١٩٩٧)، ص. ٤١- ٦٩.

الحوادث: على سبيل المثال، من المُمكِن أنَّ هجرةَ النَّبيّ مُحمَّدٍ وقعَت في شهرِ الصّيف السّاخن من حزيرانَ، وليسَ في أيلول.

ويمكنُ الافتراض أنّه تمَّ إدراجُ شهرٍ كبيسٍ تقريباً كلَّ ثلاث سنوات. لكن ما هي أنواعُ القواعد بخصوص كيفيّة الإقحام هناك؟

يمكنُنا أن نخلُصَ في حالة التَّقويم الشّمسيّ القمريَ البدائيّ، إلى أنَّه كانَ يعتمدُ على الظّواهر الطّبيعيّة والفعاليّات الموسميّة مثل الطّقس، وحصاد المحاصيل، وحركات النّجوم. وفي الواقع هناك حججٌ تقولُ: إنَّ هذا النظام استُخدِمَ فعلاً في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام.

إنَّ أساسَ المُناقَشة حولَ الدّورة هي في النّظرية الّتي يقدّمُها **كوسان دي برسفال** في مطلع القرن التاسعَ عشرَ، والّتي لا تزالُ فعّالةً كمرجعٍ.[1] حيثُ يقدّمُ جدولاً زمنيّاً يبدأ من ٢١ تشرين الثّاني ٤١٢ في التاريخ المسيحيّ،

---

[1] **ويليام موير** يعتمدُ على نظريَّته وجعلَ تاريخَ بدر في كانون الثاني ٦٢٤ الميلاديّ، وهو قبلَ شهرَينِ من المُطابَقات القياسيّة. انظر *حياة مُحمَّد*، إيدنبيرغ، ج. غرانت، ١٩٢٣، ص. ١٠،٢١٤ وأيضاً *سيرة حياة مُحمَّد وتاريخ الإسلام حتى عصر الهجرة: مع الفصول التّمهيديّة عن المصادر الأصليَّة لسيرة مُحمَّد وعن تاريخ المنطقة العربيَّة قبل الإسلام*، لندن، **سميث، إلدر**، ١٨٥٨-١٨٦١، ، ص. ٢٠٦-٢٠٩. **ليون كايتاني،Annali dell'Islām**، ميلانو، **ألريكو هوبلي**، ١٩٠٥-١٩٢٦(أعيدت طباعته، نيويورك، ج. أولمز، ١٩٧٢)،١، ص. ٣٥٤-٣٦٠ أيضاً يُناقش نظريَّة **أرماند بيير كوسان دي برسفال**، لكنّه يصرُّ أنَّ تاريخَ الأحداث التَّاريخيَّة في زمن مُحمَّد ينبغي أن يُعطَى بناءً على المُطابَقات القياسيَّة. **وليام مونتغمري وات**، مُشيراً بوضوح إلى وجود أشهر كبيسة، يتبعُ موقف **كايتاني**. انظر "الهجرة"، ***EI²***؛ *مُحمَّد في المدينة*، أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٥٣، ص. ٢٩٩- ٣٠٠ و ٣٣٩؛ *تاريخ الطّبريّ ٧: أساس المُجتَمع*، جامعة ولاية نيويورك، ١٩٨٧، ص. ١- ٢ (الملْحُوظَة ١). راجع. أيضاً **ف. أ. شمسي**، "إعادة إنشاء برسفال للتقويم العربي قبل الإسلام"، *الدّراسات الإسلاميَّة*، ٣٧/ ٣ (١٩٩٨)، ص. ٣٥٣- ٣٦٩.

على أساس رواية البيرونيّ أنّه تمَّ إدخالُ نظام الإقحام "قبلَ ٢٠٠ سنةٍ من الهجرة".[١] ويمكنُ تلخيصُ نظريّته بإيجازٍ في الشَّكل ٢.

❋ التَّقويم قبل الإسلام:

السّنة الأولى

الأوّل من محرّم = ٢١ تشرين الثّاني ٤١٢ ميلادي

كانون الأوّل

صفر (٢) المحرّم (١)

كانَون الثّاني تشرين الثّاني

ربيع الأوّل (٣) ذو الحجَّة (١٢)

شباط تشرين الأوّل

ربيع الثّاني (٤) ذو القعدة (١١)

آذار أيلول

جَمادى الأوّل (٥) شوّال (١٠)

نيسان آب

جَمادى الثّاني (٦) رمضان (٩)

أيّار تمّوز

رجب (٧) شعبان (٨)

حزيران

[١] البيرونيّ، *آثار*، ص. ٦٢ (مترجم. ص. ٧٣). راجع في الأعلى، الملحوظة ١٧٣.

* هجرة الوداع لمُحمَّدٍ:

وقفة عرفة

٩ ذو الحجّة عام ١٠ هجري = ٧ آذار عام ٦٣٢ ميلادي

كانون الأوّل

رمضان (٩) شعبان (٨)

كانَون الثّاني تشرين الثّاني

شوّال (١٠) رجب (٧)

شباط تشرين الأوّل

ذو القعدة (١١) جَمادى الثّاني (٦)

آذار أيلول

ذو الحجَّة (١٢) جَمادى الأوّل (٥)

نيسان آب

المحرّم (١) ربيع الثّاني (٤)

أيّار تمّوز

صفر (٢) ربيع الأوّل (٣)

حزيران

الشَّكل ٢: نظريّة **كوسان دي برسفال**.

يبدو مِن المُستبعَد أنَّ العربَ ما قبلَ الإسلام امتلكوا معرفةً فلكيّةً مُتقدِّمة، فقد أُدرِجَت الأشهرُ الكبيسةُ بانتظام مرّةً كلَّ ثلاثِ سنواتٍ، والحجُّ في نهاية العام يقعُ في أواخرِ تشرينَ الأوّل إلى أوائلِ تشرينَ الثّاني، وقتَ حصاد

أشجار النّخيل. ويقعُ رمضانُ "الحرُّ الشّديد" خلالَ مُنتصَف الصّيف، ويقعُ ربيعُ الأوّل والثّاني خلالَ فصل الرّبيع من كانَونَ الثّاني إلى آذارَ. ومع ذلك، فإنَّ هذا الشّهر الكبيس الّذي يحدثُ مرّةً واحدةً كلَّ ثلاثِ سنواتٍ يؤدِّي إلى يومٍ واحدٍ خطأً تقريباً في كلِّ عام. حتّى إذا كانَ الفرقُ بينَ التَّقويم الشّمسيِّ والتَّقويم القمريّ، أي بفارقِ ١١ يوماً في السّنة و ٣٣ يوماً كلَّ ثلاثِ سنواتٍ، قد تمَّ تعويضُه بشهرٍ كبيسٍ لمدّةِ ٣٠ يوماً مرّةً واحدةً كلَّ ثلاث سنوات، لا تزالُ هناكَ ثلاثةُ أيّامٍ ناقصة. لذلك فإنَّ التَّقويمَ يكونُ أسرعَ من التَّقويم الشّمسيّ بمعدّل يومٍ واحدٍ في السَّنة. والسّبب في أنَّ ذا الحجَّة في ٦٣٢/١٠ (شهر حجَّة الودّاع من قبل مُحمَّد) يقعُ خلالَ فصل الرّبيع هو أنَّ ما يُقارِبُ ٢٠٠ يومٍ من الفرق تراكمَ في ٢٠٠ سنةٍ **(الرّجوع إلى الشَّكل ٢)**. كما هو مُبيَّنٌ في الجدول ١، تمَّ إدراجُ أوّل شهرٍ كبيسٍ في ١٠ تشرين الثّاني عام ٤١٣، مُباشَرةً بعد شهر الحجّ، وأُدرِجَت الأشهرُ الكبيسةُ التّالية بشكلٍ مُنتظَمٍ على الفور بعد أشهرِ الحجّ في السّنوات ٤، ٧، ١٠، ١٣ وهكذا. وبعدَ بداية التَّقويم الهجريّ عام ٦٢٢، أُدرِجَت الأشهرُ الكبيسةُ مُباشَرةً بعدَ أشهر الحجّ في ٦٢٣/١، ٦٢٦/٤ و٦٢٩/٧. ونظراً للحقيقة التّاريخيّة أنّ النَّبيّ احتلَّ مكَّة في عام ٦٣٠/٨، لم يحدث أي إقحام بعد هذا العام وأيضاً في حجَّة الوداع عامَ ٦٣٢/١٠، أُلغِيَت الأشهرُ الكبيسةُ رسميّاً. وبدأ التَّقويمُ الهجريّ في ١٩ نيسان ٦٢٢ (الاثنين)، وهو فارقٌ ثلاثةَ أشهرٍ عن ١٦ يوليو ٦٢٢ (الجمعة)، التّاريخ المُتعارَف عليه. هذه هي نقاط حجّة **كوسان دي برسفال**.

الجدول ١: نظريّة كوسان دي برسفال[١]

<table dir="rtl">
<tr><th>تاريخ الحج</th><th colspan="2">بداية شهر المحرّم</th><th>سنوات إقامة النَّسِيء</th></tr>
<tr><td>٢١ تشرين الأوّل، ٤١٣</td><td colspan="2">٢١ تشرين الثّاني، ٤١٢</td><td>١</td></tr>
<tr><td>.</td><td colspan="2">١٠ تشرين الثّاني، ٤١٣</td><td>نسىء</td></tr>
<tr><td>٩ تشرين الثّاني، ٤١٤</td><td colspan="2">٩ كانَون الأوّل، ٤١٣</td><td>٢</td></tr>
<tr><td>٢٩ تشرين الأوّل ، ٤١٥</td><td colspan="2">٢٨ تشرين الثّاني، ٤١٤</td><td>٣</td></tr>
<tr><td>١٩ تشرين الأوّل ، ٤١٦</td><td colspan="2">١٨ تشرين الثّاني، ٤١٥</td><td>٤</td></tr>
<tr><td>١٦ تشرين الأوّل، ٤١٩</td><td colspan="2">١٥ تشرين الثّاني، ٤١٨</td><td>٧</td></tr>
<tr><td>.</td><td colspan="2">.</td><td>.</td></tr>
<tr><td>.</td><td colspan="2">.</td><td>.</td></tr>
<tr><th colspan="4">سنوات الهجرة</th></tr>
<tr><td>١</td><td>٢١١</td><td>١٩ نيسان، ٦٢٢</td><td>١٩ آذار، ٦٢٣</td></tr>
<tr><td>نسىء</td><td></td><td>٨ نيسان، ٦٢٣</td><td></td></tr>
</table>

[١] **كوسان دي برسفال، "Mémoire "**، ص. ٣٧٠ و ٣٧٣ (مترجم. ص. ١٤٨ و ١٥٠).

٢	٢١٢	٧ أيّار، ٦٢٣	٧ نيسان، ٦٢٤
٣	٢١٣	٢٦ نيسان، ٦٢٤	٢٦ آذار، ٦٢٥
٤	٢١٤	١٥ نيسان، ٦٢٥	١٥ آذار، ٦٢٦
نسيء		٤ نيسان، ٦٢٦	.
٥	٢١٥	٣ أيّار، ٦٢٦	٣ نيسان، ٦٢٧
٦	٢١٦	٢٣ نيسان، ٦٢٧	٢٣ آذار، ٦٢٨
٧	٢١٧	١٢ نيسان، ٦٢٨	١٢ آذار، ٦٢٩
نسيء		٢ نيسان، ٦٢٩	.
٨	٢١٨	١ أيّار، ٦٢٩	١ نيسان، ٦٣٠
٩	٢١٩	٢٠ نيسان، ٦٣٠	٢٠ آذار، ٦٣١
١٠	٢٢٠	٩ نيسان، ٦٣١	٩ آذار، ٦٣٢

الجدول ٢ : السّنة الهجريَّة والسّنة المسيحيّة

هجري	التّاريخ المسيحي لمحرّم	
١	١٦ تمّوز، ٦٢٢	الجمعة
٢ ك	٥ تمّوز، ٦٢٣	الثّلاثاء
٣	٢٤ حزيران، ٦٢٤	الأحد
٤	١٣ حزيران، ٦٢٥	الخميس
٥ ك	٢ حزيران، ٦٢٦	الاثنين
٦	٢٣ أيّار، ٦٢٧	السّبت
٧ ك	١١ أيّار، ٦٢٨	الأربعاء
٨	١ أيّار، ٦٢٩	الاثنين
٩	٢٠ نيسان، ٦٣٠	الجمعة
١٠ ك	٩ نيسان، ٦٣١	الثّلاثاء
١١	٢٩ آذار، ٦٣٢	الأحد

ك هو السّنة الكبيسة الّتي يُضافُ فيها يومٌ واحدٌ على ذي الحجّة (من ٢٩ إلى ٣٠ يوم).

ونُقِلَ تقريرُ **بروكوبيوس** التّالي عبر **كوسان دي برسفال (عام ٥٦٥، مُؤرِّخ بيزنطيّ)**، كدليل على الاختلاف في التَّقويم (التّواريخ المفقودة):

"في لقاء الجنرالات الرُّومانيّين الّذي عُقِدَ في درعا من قبل **بيليساريوس** عام ٥٤١ م، لمُناقَشةِ خطّة الحملة، كانَ هناك ضابطان طالبا بتشكيلِ فيلقٍ من القوَّات السّوريَّة الّتي أعلنَت أنّها لا تستطيعُ الزّحفَ مع الجيش الرّئيس ضدَّ بلدة نصيبين، زاعماً أنّ غيابَهم يتركُ سورية وفينيقيا فريسةً سهلةً لغاراتِ العربِ المناذرة (المنذر الثّالث). أظهرَ **بيليساريوس** لهؤلاء الضبّاط أنّ مخاوفَهم لا أساسَ لها، لأنّهم كانوا على وشكِ الانقلابِ الصّيفيّ، وهو الوقتُ الّذي كانَ فيه العربُ الوثنيّون يقدّسون شهرَين كاملين لمُمارَسة شعائرهم الدّينيَّة، والامتناع عن أيّ عملٍ عدوانيٍّ على الإطلاق".[١]

يفترِضُ **كوسان دي برسفال** أنّ الحجَّ في مكَّةَ مالَ إلى وقتِ الانقلاب الصّيفيّ عام ٥٤١ ميلاديّ، أي الحجّ، أصلاً من تشرين الأوّل إلى تشرين الثّاني، وقعَ تقريباً أبكرَ بـ ١٣٠ يوماً بعد ما يقربُ ١٣٠ عاماً بعد بداية التَّقويم (٤١٢ م). [٢] ومع ذلك، إنّ المنذرَ الثّالث **(توفِّيَ. ٥٥٤ ميلاديّ)** الّذي يظهرُ في هذا المصدر هو ملكٌ في الحيرة في شمال شبه الجزيرة العربيَّة. كما هو موضَّح

---

[١] **كوسان دي برسفال،** "**Mémoire** "، مترجم. ص. ١٥٢. راجع. **بركوبيوس،** *تاريخ الحروب*، مع ترجمة إنكليزيّة من قبل ديوينغ، لندن- كمبريدج، مطبعة جامعة هينمان- هارفرد، ١٩١٤- ١٩٤٠ (أُعيدَت طباعتُه: ١٩٦٠- ١٩٦٢)، ١، ص. ٤٠١- ٤٠٣.

[٢] **أمير علي،** استعرض نظرية **كوسان دي برسفال،** يعتقدُ أنَّه ليس من الطبيعي للعرب في تلك الأيام السماح بتأرجُح شهر الحجّ من الخريف إلى الرَّبيع أكثر من ٢٠٠ سنة، ويفترِضُ أنَّ حدث الانقلاب الصيفيّ يجبُ أن يكونَ في رجب. انظر أمير علي، " مَلْحُوظَات جديدة"، ص. ١٧٤- ١٨٠.

أعلاه، كانَت دائرةُ الحجّ في زمن النَّبيّ مُحمَّدٍ في الرّبيع ضمنَ منطقة الحجاز وفي الصّيف على الجهة القريبة من الحدود السّورية في الشّمال. بعبارةٍ أخرى، تؤكّدُ روايةُ **بروكوبيوس** الحقيقةُ التّاريخيَّة أنَّ دورةَ الحجّ في شبه الجزيرة العربيَّة، أي الحجّ في الصّيف على الجهة بالقربِ من الحدود السّورية، قد أُنشِئَ بالفعل نحوَ عام ٥٤١ ميلاديّ.[١]

لقد جرى الحجُّ بالقرب من مكَّة في الرّبيع لسنواتٍ عديدةٍ. في الواقع، وكما هو مذكور في القسم السّابق، من المُرجَّح أنّ حملةَ أبرهة على مكَّة حدثَت نحو مُنتصَف القرن السّادس عندما قامَ الحجُّ في وقت عيد الفصح. وتمَّ إدراجُ الأشهر الكبيسة بدقّةٍ لمدّةِ قرنٍ واحدٍ على الأقلّ حتّى زمن مُحمَّد. وتبقى مسألةُ تكهُّنات عمّا إذا كانَت أو لم تكُن الدّورةُ الّتي يجري فيها الحجّ في الخريف وشهرِ

[١] **نونوسيوس** (دبلوماسيّ بيزنطيّ تحت حكم جستنيان الأول، موفَد إلى إثيوبيا والمنطقة العربيَّة نحو عام ٥٣٠ م) أبلغنا أيضاً "أنَّ مُعظَم المُسلِمين، الّذين يعيشونَ في فينيقيا وأبعد منها وجبال تورينيان، لديهم مكان اجتماع لتقديسِ واحد من الآلهة، حيثُ إنَّهم يجتمعونَ مرَّتين في السَّنة. واحدٌ من هذه الاجتماعات يستمرُّ لمدَّة شهر كاملٍ، تقريبا إلى منتصف الربيع، عندَما تدخلُ الشَّمس برجَ الثور. والآخر يستمرُّ شهرَين، يُعقَدُ بعد الانقلابِ الصّيفيّ. وخلال هذه الاجتماعات يسودُ السَّلام الكامل، ليس فقط فيما بينهم، ولكن أيضاً مع جميع المُواطنين. حتى الحيوانات تكونُ في سلام فيما بينها ومعَ البشر". *مكتبة فوتيوس ١*، مُترجم. **ج. هـ. فريز**، لندن- نيويورك، جمعية تعزيز المعرفة المسيحيّة- مكميلان [ترجمة الأدب المسيحيّ. سلسلة. ١، النّصوص اليونانيَّة]، ١٩٢٠، ص. ١٨- ١٩. من الواضح أنَّ "مكان الاجتماع المُقدَّس" الّذي وُصِفَ في الأعلى يتوضَّع في شمال المنطقة العربيَّة. وفقاً **لكرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ص. ١٩٧ (الملْحُوظَة ١٢٧)، "فينيقيا" في شمال البحر الأحمر، و "جبال تورينيان" هي جبل طيء.

رمضان في الصّيف، موجودةً في العصور القديمة، كما ادَّعى **كوسان دي برسفال**، و**ڤلهاوزن**، و**فِنْسِنْك**.[1]

نظريةُ **كوسان دي برسفال** المذكورة أعلاه لا تزالُ تُقتبَس بعدَ قرنٍ ونصف لأنَّه لا يمكنُ الحصولُ على معلوماتٍ واضحةٍ من المصادر الأولى عن السَّنوات الّتي تمَّ فيها إدراجُ الأشهرِ الكبيسةِ، لذلك هناك القليلُ من الأدلّة المُخالِفة لهذهِ النّظريَّة.

حميد الله يستعرضُ التَّقويمات الشّمسيَّة القمريّة مع إدراج السَّنوات الكبيسة، فتقدّمَ خطوةً واحدةً على نظريّات **كوسان دي برسفال**، آخِذاً تأثيرَ التَّقويم البابليّ في الحُسبان، يقدّمُ نظريّة مفادُها أنّه تمَّ التوفّيُقُ بينَ اختلافات التَّقويمات الشّمسيَّة والقمريّة وذلك بإضافةِ سنةٍ كبيسةٍ إحدى عشرةَ مرَّة كلَّ ٣٠ سنة. كانَ يفترِضُ أنَّ السّنواتِ الكبيسةَ أُدرِجَت أربعَ مرّاتٍ خلالَ السّنواتِ العشر الأولى من التَّقويم الهجريّ. ولذلك يعتبرُ ٢١ مارس عام ٦٢٢ (الأحد) بدايةَ التَّقويم الهجريّ، أي قبلَ أربعةِ أشهرٍ من ١٦ تمّوزَ (الجمعة) في التَّقويم الأنّموذجيّ.

[1] انظر أعلاه، المَلْحُوظَة ١٩٣. تحوُّل الحجُّ من الخريف الى الرَّبيع قد يكونُ موضَّحاً من خلال نظام إقحامٍ غيرِ دقيقٍ في المُدّة القديمة قبلَ أكثر من 200عام قبلَ الهجرة. راجع. **ك. واغتيندونك**، *الصّوم في القرآن*، ليدن، بريل، ١٩٦٨، ص. ١٢٤.

الجدول ٣ : تاريخُ الأحداثِ المهمَّة :[١]

الحدث	التّاريخ في المصادر المُبكّرة	التّطابُق الأنّموذجيّ	حسابُ حميد الله
بدءُ زمن الهجرة	١ مُحرّم، ١	١٦ تمّوز، ٦٢٢، الجمعة	٢١ آذار، ٦٢٢ الأحد
هجرة النَّبيّ	١٢ ربيع الأوّل، ١ الاثنين	٢٤ أيلول، ٦٢٢، الجمعة	٣١ أيّار، ٦٢٢، الاثنين
بدر	١٧ رمضان، ٢ الجمعة	١٣ آذار، ٦٢٤، الأربعاء	١٨ تشرين الثّاني، ٦٢٣، الجمعة
أحد	١٥ شوّال، ٣	٣١ آذار، ٦٢٥،	

(١) راجع. **حميد الله**، "التوافق"، ص. ٢١٩.
وهناك حاجةٌ إلى درجةٍ مُعيَّنة من الحيطة والحذر عندَ التَّعامُل مع التَّقويم الهجريّ. والشَّيءُ الوحيد الّذي ينبغي الإشارة إليه أنَّه من المُستحيل مُقارَنةُ التَّقويم في تلك الحقبة مع الميلاديّ بدقَّةٍ تامَّةٍ. فقد ميَّز العربُ في تلك الأيام بداية الشَّهر من خلال رؤية الهلال (المحاق) فكانَ هناك اثنان من الأشهرِ ذات ٢٩ يوماً أو 30 يوماً في الشَّهرِ على التوالي في بعض الأحيان. أمَّا علمُ الفلك في الوقتِ الحاضر فمُتقدِّم بما يكفي ليقدّرَ تقريباً موعد ظهورِ الهلالِ. ومع ذلك، فإنَّه من المُستحيل إجراء تقديرٍ دقيقٍ للموعدِ المُحدَّد لرصدِ الهلالِ، لأنَّ مُراقبةَ الهلالِ تعتمدُ على خطّ الطول في تلك المنطقةِ، والطَّقس، والظُّروف الجغرافيَّة وهلمَّ جرا. بالتالي فمنَ المُستحيل تكرارُ التَّقويم الهجريّ بدقَّةٍ، وعلينا أن نسمحَ بحذفِ ١ أو ٢ يوم عندَ مُقارَنتِه معَ التَّقويم المسيحيّ. ومع ذلك، إذا كانَ للموادّ التاريخيَّة أيامُ أسبوعٍ وكذلك مواعيدُ، قد يكونُ من المُمكِنِ تقديرُ تاريخ وقوع الأحداث الكبيرة بعدَ الهجرة، بما أنَّه تمَّ استخدام أيامِ الأسبوع نفسها بينَ التَّقاويم الإسلاميَّة واليهوديَّة والمسيحيَّة.

	السّبت	الأحد	
الحجَّة الأخيرة	٨ ذو الحجَّة، ١٠ الجمعة	٦ آذار، ٦٣٢، الجمعة	٦ آذار، ٦٣٢، الجمعة
الموت	٢ ربيع الأوّل، ١١ الاثنين أو ١٢ ربيع الأوّل، ١١ الاثنين	٢٨ أيّار، ٦٢٣، الخميس ٧ حزيران، ٦٣٢، الأحد	٢٥ أيّار، ٦٣٢، الاثنين

ومن المُفتَرَض أنَّ غزوةَ بدر وقعَت قبلَ أربعةِ أشهرٍ من الاعتقاد السّائد. ويُشارُ إلى أنَّ **حميد الله** قدّمَ تواريخَ الأحداثِ الّتي تقعُ في أيّام الأسبوع نفسها كما هو موثَّقٌ في المصادر التّاريخيَّة. وتشيرُ حجَّتُه إلى وجوبِ تصحيحِ تاريخِ الأحداثِ المُختلِفة في حياة النَّبيّ جذريّاً. ومع ذلك، فإنَّ المُشكِلة هي في عدم توفُّرِ أدلّةٍ تُذكَرُ عن دورةِ الإقحام الّتي وصفَها.

ويؤكِّدُ **أمير علي**، أنّ للعربِ ٧ أشهرِ كبيسةٍ كلَّ ١٩ سنةً، كما هو الحالُ في التَّقويم اليهوديّ. وفقاً لنظريّته، أُدرِجَت الأشهرُ المُقحَمةُ بعدَ ذي الحجَّة في السَّنوات ٦٢٤/٢، ٦٢٧/٥، ٦٢٩/٧ في الدّورة نفسها مثل الإقحام اليهوديّ.[1] **فاغتيندونك**، مُتَّبِعاً نظريّة **أمير علي**، يذكرُ أنّ تاريخَ غزوةِ بدر كانَ

[1] **أمير علي**، "العقد الأوّل"، ص. ١٢٩– ١٣٢. ومن الغريبِ أنّه نقَّحَ نظريَّته بشكلٍ ملحوظٍ في *المنبع والمصبّ: إعادة بناء التَّسلسُل الزَّمنيّ الإسلاميّ*، (سلسلة المُحاضَرات السَّنويَّة خدا بخش، ٧)، حيدر أباد، ١٩٧٧.

١٦ كانَون الأوّل من عام ٦٢٣ (أي قبلَ ثلاثةِ أشهرٍ من الحسابات القياسيَّة).[١]

وفيما يلي، سأقومُ بإعادة النّظر في نظريّة **أمير علي**.

٢- دورةُ السّنواتِ الكبيسةِ في التَّقويم اليهوديّ:

من القرن السَّادس إلى القرن السّابع، المُدّة التي كانَ فيها مُحمَّد نشطاً، انتشرَت التَّأثيراتُ اليهوديَّةُ والمسيحيَّةُ في المنطقة العربيَّة. ولذلك فمن المُستحِيل تحليلُ التَّقويم في هذه المُدّة من دونِ الأخذِ بعينِ الاعتبارِ نظامَ إقحامِ اليهودِ والأعياد المُتحرِّكة في المسيحيَّة. لوضع الجواب أوّلاً، في الوقت الّذي بدأ مُحَمَّدٌ بعثَته النّبويَّة في مكَّة، تمّ إدراجُ شهرٍ كبيسٍ في الدّورة نفسها كما في التَّقويم اليهوديّ. وبالتّالي فإنَّه من المُمكِن تقديرُ دورةِ الإقحامِ في هذه المُدّة بدقّةٍ.

قبلَ المضيّ قُدماً في هذه المُناقَشة، فمن الضَّروري تقديمُ شرحٍ مُوجَزٍ عن التَّقويم اليهوديّ. وخلافاً للتَّقويم الشَّمسيّ المسيحيّ، كانَ التَّقويمُ اليهوديُّ تقويماً شمسيَّاً قمريَّاً منذُ العصورِ القديمة، وتطوَّرَ على أساس التَّقويم البابليّ، حتّى أسماء الأشهر تشبهُ الأشهرَ البابليَّة.

من أجلِ راحةِ الشَّعبِ اليهوديّ الّذي كانَ بعيداً عن القدس والمُنتشِر في جميعِ أنحاءِ المَناطق المُختلِفة، كانَ هناك حاجةٌ لجدولٍ زمنيٍّ مُحدَّدٍ على أساس الحساب، ولا يعتمدُ على الرَّصد الفلكيّ في مرحلةٍ مُبكِّرة. ويُعتقَدُ أنّ هذا

---

[١] **واغتيندونك**، *الصَّوم*، ص. ١٢٤- ١٢٦.

التَّقويمَ وُضِعَ أساساً في بابلَ في العراق اليوم. على الرَّغم من أنَّ غالبيَّةَ الأدبِ يصرِّحُ أنّه استناداً إلى الإصلاح التَّقويميّ للحاخام يهودا هاناسي في القرن الثّاني، أنشأَ هيليلُ الثّاني النّظامَ الحالي في القرن الرَّابع، فهناك بعضُ الاختلاف. يبدأ العامُ الجديدُ في التَّقويم اليهوديّ الحالي بتِشريهٍ في الخريفِ، ويُعتقَدُ أنّ ٦ تشرين الأوّل عام ٣٧٦١ قبلَ الميلادِ في التاريخ المسيحيّ هو بدايةُ الخلق. لكن، وِفقاً لوصفِ الكتابِ المُقدَّس أو المُناقَشات الّتي دارَت في التّلمود، فقد اعتُبِرَ شهرُ نيسان في الرّبيع عادةً بدايةَ العام الجديد في التَّقويم اليهوديّ حتّى القرن ١٣.

المهرجانُ الّذي يجذبُ مُعظَمَ الحُجَّاج هو عيدُ الفصح اليهوديّ، المُتعلِّق بالهجرة الجماعيَّة بقيادة موسى. إنَّه يقعُ في اليوم ١٥ من نيسانَ في التَّقويم اليهوديّ، واكتمالُ القمر يأتي بعدَ الاعتدال الربيعيّ. وفي التَّقويم اليهوديّ الشّمسيّ القمريّ، تُضافُ أشهرٌ كبيسةٌ بشكلٍ مُنتظَم بحيثُ يأتي اليوم ١٥ من نيسانَ بعدَ الاعتدال الربيعيّ. وكعيدٍ مُتحرِّك، يقعُ عيدُ الفصح المسيحيّ في يوم الأحد الّذي يليه مُباشَرةً.

في التَّقويم اليهوديّ، يتمُّ إدراجُ سبعةِ أشهرٍ كبيسةٍ كلَّ ١٩ سنة. وهو نظامٌ أكثرَ تعقيداً من التَّقويمات الشّمسيَّة القمريّة الشّائعة، في أنَّه هناك ٢٩ يوماً أو ٣٠ يوماً في مرحشوان (الشّهر الثّاني) وكيسليف (الشّهر الثّالث) لمنع

هوشانا ربَّاه (اليوم السَّابع من عيدِ العرش) من الوقوع يوم السَّبت أو لمنع عيد الغفران من الوقوع في اليوم الّذي يسبقُ أو يلي السَّبت.[١]

في سنةٍ كبيسةٍ، يتمُّ إدراجُ شهرٍ كبيسٍ في آذارَ فوراً قبلَ نيسانَ، شهرِ الحجّ. وقد وُصِفَ في التّلمود أَنَّ زعيمَ السَّنهدرين يُحَدَّدُ بحسبِ توقيتِ إدراجِ الشَّهرِ الكبيسِ من خلالِ رؤيةِ مدى نضجِ الحبوب.

وخلافاً للتّقويم اليهوديّ، تمَّ إدراجُ الشَّهر الكبيس فوراً بعدَ ذي الحجَّة في تقويم ما قبلَ الإسلام. ويُعتبرُ أنَّ هذا الأسلوبَ اعتُمِدَ من أجلِ إعلامِ الحُجَّاج القادمين من أماكنَ بعيدةٍ عمّا إذا كانَ الحجّ في السَّنة التّالية سيقامُ بعدَ ١٢ شهراً أو بعدَ ١٣ شهراً.

وبقرارٍ من مُعدِّل التَّقويم الكنعانيّ الّذي لديه معلوماتٌ مُسبَقةٌ عن اليهود بشأن دورة الإقحام اليهوديَّة، دائماً ما كانَ يُحتفَلُ بالحجّ في ذي الحجَّة، في الشّهر نفسِه كما عيد الفصح اليهوديّ والفصح المسيحيّ.[٢] وبالتّالي فإنَّ اليهودَ في المنطقة العربيَّة تشاركوا معَ العرب في الأشهرِ الحرم للمُساعَدة على قيامِ الحجّ والتِّجارة في المَعارِض. كما كانَ العربُ في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام في بيئةٍ دينيّةٍ ساميَّة.

---

[١] **ر. ن. بوشويك**، *فهمُ التَّقويم اليهوديّ*، نيويورك- القدس، **Moznaim**، ١٩٨٩، ص. ٨٠- ٨١.

[٢] من المُرجَّح أنَّه ليس فقط الوثنيون بل أيضاً اليهود والمسيحيُّون قاموا بزياراتٍ إلى مكَّة (**روبن**، "الحجَّة الكبرى"، ص. ٢٤٤). راجع أعلاه، الملْحُوظَة ١٥٣.

الجدول ٤: التَّقويم اليهوديُّ الحالي

١٩ سنةً في التَّقويم القمريّ: ٣٦٥. ٢٤٢ يوم × ١٩ = ٦. ٩٣٩. ٥٩٨ يوم

١٩ سنةً في التَّقويم الشَّمسيّ القمريّ (٧ أشهرٍ كبيسة):

٣٥٤. ٣٦٧ × ١٩ + ٢٩. ٥٣١ × ٧ = ٦. ٩٣٩. ٦٩٠ يوم

الانحرافُ بينَ التَّقويمين: ٠. ٠٩٢ يوم = ٢. ٢ ساعة

دورة الإقحام: السَّنوات ٣، ٦، ٨، ١١، ١٤، ١٧، ١٩ كسنواتٍ كبيسةٍ

السّنة البسيطة		السّنة الكبيسة	
١- تِشريه (أيلول- تشرين الأول: عيد الغفران)	٣٠ يوم		
٢- مَرْحِشْوَان	٢٩ ٢٩ ٣٠		٢٩ ٢٩ ٣٠
٣- كِسليف	٢٩ ٣٠ ٣٠		٢٩ ٣٠ ٣٠
٤- طيڤيت	٢٩		
٥- شڤاط	٣٠		

٦- أدار (شباط- آذار عيد الفور)	٢٩	آذار ١ (شهر كبيس)	٣٠ ٣٠ ٣٠
		آذار ٢ (عيد الفور)	٢٩ ٢٩ ٢٩
٧- نيسان (آذار- نيسان: عيد الفصح)	٣٠		
٨- أيار	٢٩		
٩- سيڤان	٣٠		
١٠- تموز	٢٩		
١١- آف	٣٠		
١٢- أيلول	٢٩		
الإجمالي	٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥	الإجمالي	٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥

الجدول ٥ : الأشهر في السّنة الكبيسة

التَّقويم اليهوديّ:

آذار ١ ← نيسان (عيد الفصح)   آذار ٢   نيسان (عيد الفصح)

التَّقويم قبلَ الإسلام:

المُحرَّم ← ذو الحجَّة ← صفر الأوّل ....   ذو الحجَّة

ومن أروعِ الإنجازات في التَّسلسُل الزَّمنيّ في بدايةِ القرن العشرين الإنجاز الّذي قامَ به **بورنبي**. حيثُ يعرضُ تحويلاتِ التّاريخ من التَّقويم اليهوديّ والتَّقويم الهجريّ على أساسِ عددٍ من العمليّاتِ الحسابيّة المُعقَّدة للغاية. حتّى الآنَ، عملُه هو جزءٌ من الأدب الأساسيّ لفهمِ نظمِ اليهود والتَّقويمات الهجريَّة وكيفيّة مُطابَقتها معَ التَّقويم المسيحيّ. ومع ذلك، يجبُ النَّظر بعينٍ ناقدةٍ، ولاسيَّما في الحقبة الإسلاميَّة المُبكِّرة. كما ينبغي أن يقتصرَ التّطبيقُ المُباشَر لهذه الدّراسة على الحالات الّتي يكونُ فيها التَّقويم اليهوديّ والتَّقويم الهجريّ يعملانِ في ظلِّ النّظام الحالي.

ويبدو أنَّ التَّطويرَ المُتقدِّمَ لعلمِ الفلك في المُجتمَع الإسلاميّ في العصور الوسطى ساهمَ إلى حدٍّ كبيرٍ في نظامٍ مُتطوّرٍ للتّقويمِ اليهوديّ الحالي، وأنّه من غير المُحتمَل أن يتمَّ استخدامُ تقويمٍ مُطابِقٍ تماماً للحالي في المُجتمَع اليهوديّ في القرنين السّادس والسّابع. كما أنَّ هذا النّوعَ من التَّقويم الّذي استُخدِمَ من قبلِ الشَّعب اليهوديَ في المنطقة العربيَّة في عصور ما قبلَ الإسلام   لا يزالُ مسألةَ

تكهُّناتٍ. فإنَّه ليسَ واضحاً إن استخدَموا أو لم يستخدِموا النّظامَ نفسَه مثل الشَّعب اليهوديّ في بابل أو القدس، حيثُ لا توجَد أيُّ موادٍّ تاريخيَّةٍ عن اليهود في المنطقة العربيَّة. ومن المُمكِن جدّاً أنّهم اعتمدوا على مُراقَبة الهلال (بدء الشّهر القمريّ) للبتِّ بداية كلّ شهرٍ. فضلاً عن وجود نظريّاتٍ مُختلِفة حولَ دورة السّنةِ الكبيسةِ في المُجتمَع اليهوديّ في القرون الوسطى، والّتي تختلفُ عن الدّورة الحاليّة المذكورة أدناه. أُفيدُ أيضاً أنّه تمَّ تحديدُ الدّورة الحاليّة بعدَ زمنِ موسى بن ميمون (توفّيَ. ١٢٠٤).[١] ومع ذلك، فمن المُمكِن أن نفترِضَ أنّه تمَّ تشارُكُ معلوماتٍ دقيقةٍ في كلّ منطقةٍ فيما يتعلّقُ بتوقيتِ عيدِ الفصح، وعيد الغفران، والاحتفالاتِ السّنويَّة الأخرى، أي بإضافة شهرٍ كبيسٍ في سنةٍ مُعيَّنة أو عدمِ إضافته. ومن المُمكِن أيضاً تصوُّر أنَّ هذه المعلوماتِ تُبلَّغُ لمُعدِّل التَّقويم الكنانيّ في كلّ عام.

الجدول ٦ هو التَّقويمُ اليهوديّ في بداية القرن السّابع، أي نحو السَّنة الأولى من التَّقويم الهجريّ الّتي قدّمَها **برنابي**، مُشيراً إلى التّواريخ في التاريخ المسيحيّ الّتي تتوافَقُ مع اليوم الأوّل من تِشريه وعيد الفصح في اليوم ١٥ من نيسان . كما يتمُّ احتسابُ دورة السّنة الكبيسة بالطّريقة نفسها كما في الوقتِ الحاضر (أي السَّنوات ٣، ٦، ٨، ١١، ١٤، ١٧، ١٩).

اِلْحَظْ في عام ٤٣٨٦ المُحدَّد، أنَّ اليومَ ١٥ من نيسانَ هو ١٨ آذار. أي أنّه تاريخٌ سابقٌ للاعتدال الرّبيعي في ٢١ آذار، وفي هذه الحالة يجبُ أن يأتيَ الفصحُ اليهوديّ قبلّ شهرٍ من عيد الفصح المسيحيّ. ولا تزالُ هناك حالةٌ

---

[١] **برنابي**، *العناصر*، ص. ٢٦.

مُشابِهةٌ خلالَ القرون اللّاحقة. في مجمَّع نيقية سنة ٣٢٥ م، حُدِّدَ ٢١ آذارَ باعتبارِه الاعتدالَ الرّبيعيّ والأحد بعد اكتمال القمر (يوم ١٥ نيسان)، عيد الفصح المسيحيّ. من حيثُ المبدأُ، عيدُ الفصح المسيحيّ يجبُ أن يأتيَ في غضونِ أسبوعٍ بعدَ عيد الفصح اليهوديّ. ومن المُرجَّح أنّ هذا النّوع من التّبايُن قد يحدثُ هذه الأيّام بينَ التّقاويم اليهوديَّة والمسيحيَّة.[1] ومع ذلك، فمن الطّبيعي في هذه الحالة أن نفترضَ أنّه تمَّ إدراجُ شهرٍ كبيسٍ عام ٤٣٨٦ وأنَّ الفصح اليهوديَّ وقعَ نحو ١٨ أبريل فوراً قبلَ ٢٠ أبريل (عيد الفصح المسيحيّ). هذا ينطبق أيضاً على عام ٤٣٧٥ المُحدَّد، فمن المنطقي الاعتقاد بإدراج شهرٍ كبيسٍ في هذا العام. لذلك، يتمُّ تصحيحُ دورةِ السَّنةِ الكبيسةِ في التَّقويم اليهوديّ في هذه الأيّام للسّنوات ٣، ٥، ٨، ال١١، ١٤، ١٦ و ١٩.

[1] تجدرُ الإشارة إلى أنَّ عيد الفصح يمكنُ أن يحدثَ قبلَ أو بعدَ شهرٍ واحدٍ من عيد الفصح. راجع. **فريتز شتيرن**، *التّقويم والمُجتمَع: تاريخ التَّقويم اليهوديّ في القرن الثّاني قبلَ الميلاد- العاشر الميلاديّ*، أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠١، ص. ٨٦.

الجدول ٦ : مُطابقة التّواريخ اليهوديّة والمسيحيّة (بورنبي) :[١]

دورة ١ تتضمَّنُ ١٩ سنةً. الدَّورة ٢٣٠ : ١٩×٢٣٠= ٤٣٧٠ سنةً.

في الأسفل الدَّورة ٢٣١ ، تبدأ بـ ٤٣٧ في السَّنةِ الأولى.

تمَّت الإشارةُ إلى السَّنة الكبيسة بـ (ك). و أ و جـ هي أحرف الأحّد.

ترتيبُ السَّنوات	السّنة اليهوديّة	تِشريه ١ (التّاريخ المسيحيّ)	١٥ نيسانَ (التّاريخ المسيحيّ)	عددُ الأيّام
الدَّورة ٢٣١				
١	٤٣٧١	الخميس ٩. ٢٤ ٦١٠ D	السَّبت ٤. ٣ ٦١١	354
٢	٤٣٧٢	الاثنين ٩. ١٣ ٦١١ C	الخميس ٣. ٢٣ ٦١٢	355
٣ ك	٤٣٧٣	السَّبت ٩. ٢ ٦١٢ A	الأربعاء ٤. ١٠ ٦١٣	383
٤	٤٣٧٤	الخميس ٩. ٢٠ ٦١٣ G	الأحد ٣. ٣١ ٦١٤	355

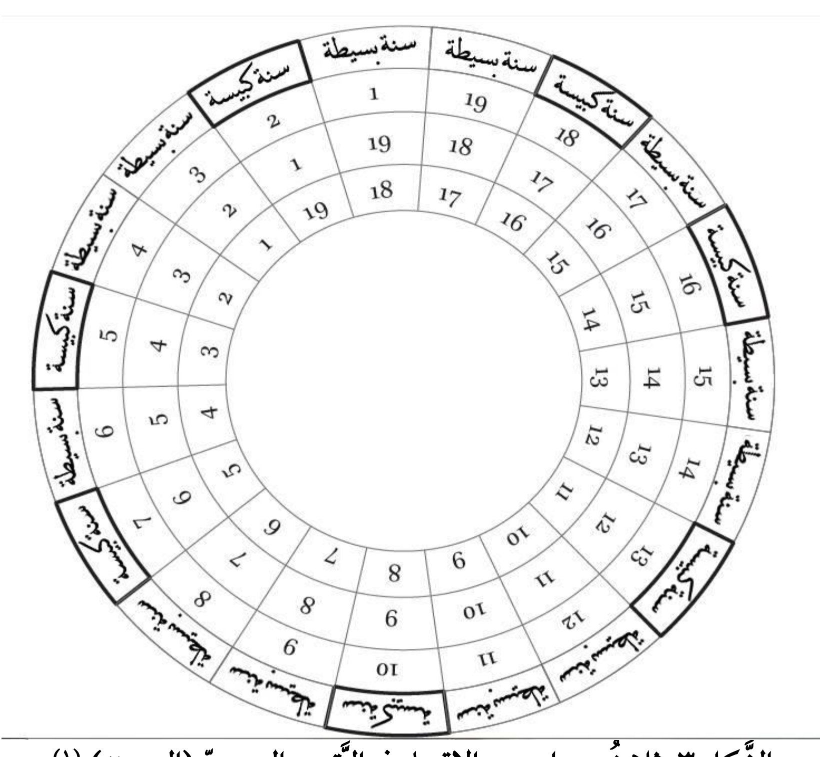
[١] **برنابي**، *العناصر*، ص. ٣٠٢.

٥	٤٣٧٥	الأربعاء ٩. ١٠ F ٦١٤	الخميس ٣. ٢٠ ٦١٥	354
٦ ك	٤٣٧٦	السَّبت ٨. ٣٠ E ٦١٥	الخميس ٤. ٨ ٦١٦	385
٧	٤٣٧٧	السَّبت ٩. ١٨ C ٦١٦	الأحد ٣. ٢٧ ٦١٧	353
٨ ك	٤٣٧٨	الأربعاء ٩، ٦ B ٦١٧	السَّبت ٤. ١٥ ٦١٨	384
٩	٤٣٧٩	الاثنين ٩. ٢٥ A ٦١٨	الخميس ٤. ٥ ٦١٩	355
١٠	٤٣٨٠	السَّبت ٩. ١٥ G ٦١٩	الأربعاء ٣. ٢٥ ٦٢٠	355
١١ ك	٤٣٨١	الخميس ٩. ٤ E ٦٢٠	الأحد ٤. ١٢ ٦٢١	383
١٢	٤٣٨٢	الخميس ٩. ٢٢ D ٦٢١	الخميس ٤. ١ ٦٢٢	354

١٣	٤٣٨٣	السَّبت ٩. ١١ C ٦٢٢	الأربعاء ٣. ٢٢ ٦٢٣	355
١٤ ك	٤٣٨٤	الخميس ٩. ١ B ٦٢٣	الأربعاء ٤. ١٠ ٦٢٤	385
١٥	٤٣٨٥	الخميس ٩. ٢٠ G ٦٢٤	السَّبت ٣. ٣٠ ٦٢٥	354
١٦	٤٣٨٦	الاثنين ٩. ٩ F ٦٢٥	الأربعاء ٣. ١٨ ٦٢٦	353
١٧ ك	٤٣٨٧	الخميس ٨. ٢٨ E ٦٢٦	الأربعاء ٧. ٤ ٦٢٧	385
١٨	٤٣٨٨	الخميس ٩. ١٧ D ٦٢٧	السَّبت ٣. ٢٦ ٨٢٨	354
١٩ ك	٤٣٨٩	الاثنين ٩. ٥ B ٦٢٨	الخميس ٤. ١٣ ٦٢٩	383

مُلحَق الجدول ٦ :

الدّورة ٢٣٢				
ترتيب السّنوات	السّنة اليهوديّة	تشريه ١ (التّاريخ المسيحيّ)	١٥ نيسان (التّاريخ المسيحيّ)	عدد الأيّام
١	4390	السبت ٢٣.٩ ٦٢٩ A	الأربعاء ٣.٤ ٦٣٠	355
٢	4391	الخميس ١٣.٩ ٦٣٠ G	السّبت ٢٣.٣ ٦٣١	354
٣ ك	4392	الاثنين ٢.٩ ٦٣١ F	السّبت ١١.٤ ٦٣٢	385
٤	4393	الاثنين ٢١.٩ ٦٣٢ D	الأربعاء ٣٠.٣ ٦٣٣	353
٥	4394	الخميس ٣٠.٨ ٦٣٣ C	الأحد ٢٠.٣ ٦٣٤	355
٦ ك	4395	الأربعاء ٣٠.٨ ٦٣٤ B	السّبت ٨.٤ ٦٣٥	384
٧	4396	الاثنين ١٨.٩ ٦٣٥ A	الخميس ٢٨.٣ ٦٣٦	355



الشَّكل ٣: ثلاثُ دوراتٍ من الإِقحام في التَّقويم اليهوديّ (البيرونيّ).[١]

[١] البيرونيّ، *آثار*، ص. ٥٢- ٥٣ (مُترجم. ص. ٦٥).

ويؤكّدُ هذا الافتراضُ عبرَ وصف البيرونيّ. فهناكَ دوراتٌ مُختلِفة من الإقحام اليهوديّ وفقاً للبيرونيّ، الّذي لحظَ وجودَ ثلاثةِ أنواعٍ من دوراتِ الأشهرِ الكبيسة كما هو مُبيَّن في الشَّكل (٣). إنَّ الدَّورةَ الكبيسةَ المُمثَّلة بالدّائرة الدّاخليَّة في الشَّكل (٣) هي السّنوات ٣، ٥، ٨، ال١١، ١٤، ١٩،١٦، وهي الدَّورة المُصحَّحة من قبلِ المُؤلِّف أعلاه نفسها. ويُفيدُ البيرونيّ أنَّه من بين الدّورات الثّلاث، "هذه الدّورةُ هي الأكثرُ انتشاراً بينَ اليهود. إنّهم يفضّلونها على الأُخريات، ويعزون أصلها إلى سكّان بابل".[1] إنّ تصحيحَ دورات **برنابي** في **(الجدول ٦)** يبدو معقولاً طالما يتمُّ تطبيقُه على هذه المُدّة. كما يتمُّ تقديمُ أدلّةٍ أخرى على النّحو التّالي.

٣- تصحيحُ السَّنوات من ١ إلى ١٠ في التَّقويم الهجريّ:

إذا أُدرِجَت الأشهرُ الكبيسةُ في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام وفقاً لدائرة التَّقويم اليهوديّ (ودورة الفصح في المسيحيّة)، فإنَّ توقيتَ إدراجِ الأشهرِ الكبيسةِ في التَّقويم الهجريّ، كما يرى، ينبغي أن يكونَ على الفور بعدَ ذي الحجَّة في ٦٢٣/١، ٦٢٥/٣، ٦٢٨/٦ و٦٣١/٩، استناداً إلى الدّائرة الدّاخليَّة من **الشَّكل ٣.**

وفي الجدول ٧، تظهرُ نظريّة **أمير علي** (هو أيضاً استخدمَ مُطابقة **برنابي)** وهنا يظهرُ تنقيحي. ويعتبرُ **أميرُ علي** أنّ الشّهرَ الكبيسَ قبلَ الإسلام يتمُّ مُباشَرةً بعدَ الشّهرِ الكبيس اليهوديّ أذار، ممَّا أدّى إلى قدومِ نيسانَ اليهوديّ دائماً ومُباشَرةً بعد ذي الحجَّة في سنةٍ كبيسةٍ.

---

[1] البيرونيّ، *آثار*، ص. ٥٥ (مُترجم. ص. ٦٥).

الجدول ٧: المُطابَقة بينَ التَّقويم الشّمسيّ القمريّ اليهوديّ والتَّقويم ما قبلَ الإسلام.

جدول رقم (٧) : نظريّة أمير علي و تنقيح الكاتب

♦ : آذار ٢ ● : الشّهر الكبيس

السّنة الميلاديّة	السّنة اليهوديّة برنابي	الشّهر اليهوديّ برنابي	الشّهر الشّمسيّ القمريّ أمير علي	الشّهر اليهوديّ تنقيح الكاتب	الشّهر الشّمسيّ القمريّ تنقيح الكاتب
	٤٣٨٣ (١٣)				
٦٢٣		٦	١١	٦	١١
		٧	١٢	٧	١٢
		٨	آذار ٢ (١)	٨	●
		٩	٢	٩	آذار ٢ (١)
		.	.	.	.

٠	٠	٠	٠	٤٣٨٣ (١٤)	
١٠	٦	١١	٦		٦٢٤
١١	◆	١٢	◆		
١٢	٧	●	٧		
١ III	٨	١ III	٨		
٠	٠	٠	٠		
٠	٠	٠	٠	٤٣٨٥ (١٥)	
١١	٦	١١	٦		٦٢٥
١٢	٧	١٢	٧		
●	٨	IV 1	٨		
IV 1	٩	٢	٩		
	٠	٠	٠		
	٠	٠	٠	٤٣٨٦ (١٦)	

٦٢٦		٦	١١	٦	١٠
		٧	١٢	◆	١١
		٨	V 1	٧	١٢
		٩	٢	٨	V 1
		٠	٠	٠	٠
	٤٣٨٧ (١٧)	٠	٠	٠	٠
٦٢٧		٦	١١	٥	١٠
		◆	١٢	٦	١١
		٧	●	٧	١٢
		٨	VI 1	٨	VI 1
		٠	٠	٠	٠
	٤٣٨٨ (١٨)	٠	٠	٠	٠
٦٢٨		٦	١١	٦	١١

١٢	٧	١٢	٧		
●	٨	VII 1	٨		
VII 1	٩	٢	٩		
.	.	.	.	٤٣٨٩ (١٩)	
١٠	٦	١١	٦		٦٢٩
١١	◆	١٢	◆		
١٢	٧	●	٧		
VIII 1	٨	VIII 1	٨		
.	.	.	.		
.	.	.	.	(١) ٤٣٩٠	
١١	٦	١١	٦		٦٣٠
١٢	٧	١٢	٧		
IX 1	٨	IX 1	٨		
٢	٩	٢	٩		

		.	.	.	.
	٤٣٩١ (٢)	.	.	.	.
٦٣١		٦	١١	٦	١١
		(٧)	(١٢)	(٧)	(١٢)
		٨	X 1	٨	X 1
		٩	٢	٩	٢
		.	.	.	.
	٤٣٩٢ (٣)	.	.	.	.
٦٣٢		٦	١١	٦	١١
		◆	(١٢)	◆	(١٢)
		(٧)	XI 1	(٧)	XI 1
		٨	٢	٨	٢

تكمُنُ المُشكِلة في الشَّهر الكبيس في ٩/٦٣١. واحتُلّت مكَّةَ في ٨/٦٣٠، وكانَ الحجُّ في ٩/٦٣١ في شهرِ ذي الحجَّة الّذي قادَه أبو بكرٍ. بعد

أن غادرَ أبو بكرٍ مكَّةَ، تمَّ الكشفُ عن عدَّة آيات من سورةِ البراءة **(القرآن سُورة التَّوبة ٩)** لمُحمَّدٍ، فبعثَ عليّاً بنَ أبي طالبٍ ليقرأَها على الحُجَّاج في مِنَى آخِذاً مكانَ مُعدِّل التَّقويم، في يوم التّضحية.[1] وعلى الرَّغم من أنَّ المُشرِكين شاركوا في الحجّ، واتَّخذوا التّرتيبات الخاصَّة بهم في الشّعائر، فقد حُظِرَت مُشارَكتُهم في الحجّ في العامِ التّالي.

ومن الواضح أنّ وحيَ القرآن المُتعلِّق بالنَّسِيء، وهو **سورة التّوبة الآية ٣٦: "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا..."، والآية ٣٧: "إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُواْ...."**، تمَّ الإعلانُ عنه من قبل عليّ في ذلك الوقت. كما أُلغِيَ إعلان النَّسِيء من قبل مُعدِّل التَّقويم الكنانيّ، وأُسِّسَ التَّقويمُ القمريُّ البحت. وقد لوحِظَت دورةُ 12 شهراً في السَّنة حتّى اليوم. كذلك أُلغِيَ الشّهرُ الكبيسُ الّذي كانَ ينبغي أن يُدرَجَ أصلاً في الحجِّ ذلك العام، وأسفرَ عنه تقدُّم شهرٍ واحد.

التَّقويمُ الهجري في الجدول ٨ يشيرُ إلى مواعيد حجَّةِ وداع مُحمَّد في ١٠/٦٣٢. وفقاً للواقدي، فإنَّ ٢٥ من ذي القعدة يصادفُ يومَ السَّبت، ويومَ التّروية (٨ من ذي الحجَّة) يصادف يوم الجمعة،(٢) وهو ما يتَّسقُ مع الجدول ٨. و يُظهِرُ **غولدشتاين** مواعيدَ الهلالِ (المُدّة التي يبتعدُ فيها الجانبُ المشعُّ من القمر عن الأرض ولا يمكنُ لحظه)، والقمرُ البدرُ الّذي يُحسَب باستخدام الكمبيوتر، وذلك باستخدام التّطوُّرات الأخيرة في علم الفلك **(راجع**

[1] ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٩١٩– ٩٢٢. الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٧٢١ تتعلَّقُ بذلك لقد أرسلَ عليّاً بنَ أبي طالبٍ معَ ثلاثينَ أو أربعينَ آيةً براءً و قرأها عليٌّ عليهم في يوم عَرَفة.
[2] الواقديّ، المغازي، ٣، ص. ١٠٨٩ و ١١٠١.

الجدول٩). يمكنُ عادةً أن يُلحَظ الهلال لمدّة يوم أو يومَين بالعين المُجرَّدة. ويُظهِرُ أيضاً الجدول ٨ أنّ التَّقويم الهجريّ المُستخدَم اليومَ هو نتيجةُ الحسابِ الدّقيقِ مثل التَّقويم اليهوديّ.

ما تجدرُ الإشارةُ إليه في الجدول ٨ هو أنَّ التَّقويمَ الهجريَّ انتقلَ إلى اليسار، وثمة فرقٌ في شهرٍ واحدٍ بينَ ذي الحجّة في التَّقويم الهجريّ ونيسانَ في التَّقويم اليهوديّ. فحجَّة الوداع كانَت أبكرَ بشهرٍ واحدٍ من تاريخِ عيدِ الفصحِ اليهوديّ وعيد الفصح المسيحيّ. وكما ذُكِرَ أعلاه، هذا لأنَّه تمَّ وقفُ إقحام الشّهر الكبيسِ في وقتِ الحجّ في العامِ السَّابق ٩/٦٣١، على الرَّغم من أنَّه كانَ في الأصل في دورة الإقحام.

وعبارةُ مُحمَّد في حجَّة الوداع، "**إنَّ الزَّمانَ قد استدارَ كهيئةِ يومِ خلق الله السَّموات والأرض**"،[1] تشيرُ بالتّأكيد إلى هذا الوضع.

فإذا كانَت الأشهرُ الكبيسة قد أُدرِجَت ثلاثَ مرّاتٍ خلالَ السَّنواتِ العشرِ الأولى من التَّقويم الهجريّ في ١ و ٣ و ٦ هجري، سيكونُ من الضّروري إعادةُ النّظر في المُطابَقة بينَ التَّقويم الهجريّ والتَّقويم المسيحيّ خلالَ هذه المُدّة.

---

[1] راجع. الملْحُوظَة ١٦٥ الواردة أعلاه.

الجدولِ ٨:هناك تحوُّلٌ لثلاثةِ أشهرٍ إلى اليسار ككلٍّ، نتيجةً لثلاثةِ إقحامات.

غولد ستاين   قمر جديد: ●   قمر كامل: ○

التقويم المسيحي 632 م																																																					
	شباط								آذار																														نيسان														
22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
																											الاعتدال الربيعي																					عيد الفصح					
				●															○																													○					

التقويم اليهودي* 4392																																																					
آذار 1						آذار 2																													نيسان																		
25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
																																															عيد الفصح						

التقويم الهجري* 10-11																																																					
	ذو القعدة						ذو الحجة																															المحرم															
25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
															حجة الوداع																																						

الجدول ٨: المُطابَقة بينَ التَّقويمات المسيحيّ واليهوديّ والهجريّ. التَّواريخ في هي في يوم الأحد، و اليوم نفسه في التَّقويم المسيحيّ واليهوديّ والهجريّ. تستندُ المُطابَقة المسيحيَّة-اليهوديَّة في **بورنبي** المذكورة أعلاه- المسيحيّ. تستندُ المُطابَقة المسيحيَّة- الهجريَّة في الجدول المُستخدَم للأيّام الرَّاهنة[1]. يوم ١٠ للهجرة في التَّقويم الهجريّ هو في سنةٍ كبيسةٍ (ذو الحجَّة له ٣٠ يوماً)

الجدول ٩ : الهلالُ والبدرُ في ٦٢٢ ميلاديّ و ٦٣٢ ميلاديّ (غولدشتاين) :[2]

٦٢٢ ميلاديّ				
الرّقم	تاريخ الهلال	الوقت	تاريخ البدر	الوقت
20062	1.17	15:35	2.2	0:41
20063	2.16	9:16	3.3	10:35
20064	3.18	2:52	4.1	18:57
20065	4.16	19:07	5.1	2:33
20066	5.16	9:23	5.30	10:24

[1] انظر. مثلاً. **فريمان- غرينفيل**، *التّقويمات الإسلاميّة والمسيحيّة:* ٦٢٢- ٢٢٢٢ ميلاديّ (١- ١٦٥٠ هجريّ)، اقرأ، **غارنيت**، ١٩٩٥، ص. ١٥.

[2] **غولدشتاين**، *الهلالُ والبدرُ:* ١٠٠١ قبلَ الميلاد إلى ١٦٥١ ميلاديّ، فيلادلفيا، الجمعيّة الفلسفيّة الأمريكيّة، ١٩٧٣، ص. ١٣٦- ١٣٧.

20067	6.14	21:43	6.28	19:40
٦٣٢ ميلاديّ				
الرَّقم	تاريخ الهلال	الوقت	تاريخ البدر	الوقت
20186	1.27	9:43	2.11	23:46
20187	2.26	0:06	3.12	10:54
20188	3.26	15:10	4.10	19:35
20189	4.25	6:30	5.10	2:46
20190	5.24	21:46	6.8	9:35

يجبُ تصحيحُ بداية التَّقويم إلى ١٨ أبريل ٦٢٢ (الأحد)، على افتراض أنّ اثنَين من كلِّ ثلاثةِ أشهرٍ كبيسةٍ فيها ٣٠ يوماً وواحدٌ فيه ٢٩ يوماً، وذلك بخصمِ ٨٩ يوماً من ١٦ تمّوزَ من التّاريخ الأصلي للتّقويم الهجريّ.

وفقاً **لغولدشتاين**، يكونُ المُحاقُ (غيابُ القمرِ وراءَ الشَّمس وتَواريه في الظِّلّ) في بابلَ في العراق (عندَ خطّ عرضٍ ٣٢. ٣٣ شمالاً وخطّ طولٍ ٤٤. ٢٤ شرقاً (في ١٩: ٠٧ يوم ١٦ نيسان ٦٢٢ **(راجع الجدول ٩)**. بالتّالي كانَ من المُمكِنِ أن يُرى المُحاقَ عندَ غروبِ الشّمسِ في ١٧ (أي بداية ١٨)، إذا لم يُعِقْهُ

المطرُ أو السَّحاب. وكانَت دورةُ القمرِ تقريباً وقتَ غروب الشَّمس نفسَه يومَ ١٧ نيسان ٦٢٢، في كلٍّ من بابلَ والمدينة.[1] ومع ذلك، فإنَّه من المُستحِيل تأكيدُ إذا ما كانَ العربُ قد لاحظوا في الواقع المُحاقَ في هذا اليوم.

[1] عند مُقارَنة بابل مع المدينة، تشرقُ الشَّمسُ في بابل أبكرَ بـ ٤٠ دقيقةً تقريباً من المدينة في وقتٍ قريبٍ في الانقلاب الشَّتويّ. ومع ذلك فإنَّه يحدثُ في الوقتِ نفسِه تقريباً في الانقلاب الصّيفيّ. وعلى سبيل المقارنة، كانَ غروبُ الشَّمسِ يومَ ١٧ نيسانَ ٢٠١٣ ١٨: ٣٤ في بابل و ١٨: ٤٥ في المدينة.

الجدول ١٠

الجدول ١٠: تصحيح التَّقويم الهجريّ مع ثلاثة أشهرٍ كبيسةٍ

أعلاه: تقويمٌ قمريٌّ صاف.

أدناه: تقويمٌ معَ ثلاثة أشهرٍ كبيسةٍ

(مُباشَرةً بعدَ ذي الحجَّة من ١/٦٢٣، ٣/٦٢٥، ٦/٦٢٨. والدائرة السَّوداء ● هي شهر كبيس).

١ هجريّة — ٢ هجريّة — ٤ هجريّة — ٧ هجريّة — ١٠ هجريّة

١٦ تمّوز ٦٢٢ (الجمعة)

① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ① ② ③ ④ ⑤ · · ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ① ② ③ ④ · · ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ① ② ③ ④ · · ⑩ ⑪ ⑫ ① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫

① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ● ① ② ③ ④ ⑤ · · ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ● ① ② ③ ④ · · ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ● ① ② ③ ④ · · ⑩ ⑪ ⑫ ① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫

بالإضافة إلى ٨٩ يوماً ١٨ نيسان ٦٢٢ ميلاديّ (الأحد) — إلغاء إقحام ↑ — حُجة الوداع ↑

وروى ابن إسحَق و الطّبريُّ أنَّ التّاريخَ عندَما وصلَ مُحمَّد إلى المدينة في الهجرة هو ١٢ ربيع الأوّل (الاثنين).[1] فإذا بدأ التَّقويم الهجريُّ في ١٦ تمّوزَ (الجمعة) كما هو مُتّبَعٌ عادةً، معَ ٣٠ يوماً لشهرِ مُحرَّم و ٢٩ يوماً لشهرِ صفر، فإنَّ ١٢ ربيعَ الأوّل، يومَ الهجرةِ الّذي قامَ به مُحمَّد، يُصادفُ يومَ ٢٤ كانَون الأوّل (الجمعة). ومع ذلك، هذا لا يتَّفقُ مع المصادر التّاريخيّة الّتي تضعُ هذا الحدثَ يومَ الاثنين. وكما ذُكِرَ أعلاه، إذا كانَ التّاريخ الأوّل للتّقويم الهجريّ هو ١٨ نيسان ٦٢٢ (الأحد) مع ٣٠ يوماً في المُحرَّم وصفر، فيُصادِفُ هذا

---

[1] ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٣٣٣؛ الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٢٤٢ و ١٢٥٦.

اليوم في ٢٨ حزيرانَ ٦٢٢ (الاثنين).[١] إنّه يومٌ حارٌّ في مُنتصَف الصَّيف، وهذا التّاريخُ يتوافَقُ مع الوصفِ الوارد في المصادرِ التّاريخيّة. فابن إسحَق يورِدُ التّالي:[٢]

"كانوا يخرجونَ كلَّ يومٍ إلى الحرَّة ينتظرونَ النَّبيّ، فإذا اشتدَّ حرُّ الشَّمس رجِعوا إلى منازِلِهم. خرجوا على عادتِهم فلمّا حمِيَت الشَّمسُ رجِعوا، بعدَها وصلَ".

يجبُ أن يكونَ هذا قد حدَثَ في مُدّة الانقلابِ الصَّيفيّ عندَما تكونُ الشَّمسُ عموديّةً فوقَ رأسِ الشَّخصِ في المدينة، التي تقعُ على خطّ العرض **24°28'N**، ومدار السّرطان **23°27'N**.

وكلا التّاريخَين، بدر(٢ رمضان) وأُحُد (٣ شوّال) يجبُ أن يكونا قد وقعَا قبلَ شهرَين من المُطابَقاتِ القياسيَّة **(راجع الجدول ٣)**. وبالتّالي ينبغي أن يكونَ تاريخُ أُحُد في نهاية كانَون الثّاني أو بداية شباط. ويُقترَح هذا من حقيقة

---

[١] **كوسان دي برسفال**، "**Mémoire**"، ٣٧٨ (مُترجِم. ١٥٢) ينصُّ على أنَّه يتزامنُ معَ الأيَّام الأولى من شهرِ تموزَ. وأُفيدَ من هذا في عدَّة أحاديث فعندَما وصلَ مُحمَّد إلى المدينة، ورأى الصِّيامَ اليهوديَّ في عاشوراءَ (يوم الغفران)، أمرَ المُسلِمينَ بالصِّيام أيضاً (راجع. **جويتين**، "رمضان"، ص. ٩٥- ٩٦). ويتمُّ حسابُ يوم عيد الغفران (١٠ تِشريه) في ٦٢٢ ميلاديّ في يوم ٢٠ أيلول في مُطابَقات **برنابي** (الجدول ٦). وبينَ العلماء الحديثينَ، قد يكونُ هناك وجهاتُ نظرٍ تُفضِّل مُنتصَفَ أيلول كموعدٍ للهجرةِ (وصولِ مُحمَّدِ المدينة) حتى نهاية حزيران، ولكن كما ذكرَ **واغتيتونغ** (الصّوم، ص. ١٢٦)، أنَّ وصولَ مُحمَّد لا يجبُ أن يتزامنَ بالضَّبط مع يوم الغفران.

[٢] ابن هشام، السّيرة، ص. ٣٣٣- ٣٤، أُشِيرَ إليها عندَ **كوسان دي برسفال**، "**Mémoire**"، ص. ٣٧٨ (مُترجم. ص. ١٥٢)

أنَّ الجيشَ المكّيَّ، قبلَ المعركة وعلى الفور، حصدَ الشّعيرَ الأخضرَ غيرَ النّاضجِ حولَ المدينةِ كعلفٍ لجمالِهم وخيولِهم.[1]

قد تُسبِّبُ النّظريةُ القائلةُ إنَّ بدايةَ التَّقويم الهجريّ يجبُ أن تكونَ قبلَ ثلاثةِ أشهرٍ من الاعتقادِ الشَّائع، مُضايَقاتٍ مُختلفةٍ عندَ مُناقَشةِ الأحداثِ المُتعلِّقة ب مُحمَّد. وقد تكونُ إعادةُ التّشكيل الواضحة للمواعيد التّاريخيّة مصحوبةً ببعضِ الصّعوبةِ حتماً نتيجةً عددٍ من العوامل، بما في ذلك التّبايُن في التَّاريخ الوارد الّذي قدَّمته المصادر.

الخاتمة:

في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام، جرى الحجُّ والتِّجارة في مواسمَ مُحدَّدةٍ في مناطقَ مُختلِفةٍ في المنطقة العربيَّة. كما حافظَت تبادُلاتُ الأشخاصِ والبضائعِ في هذه المناطق على السَّلام والنّظام بينَ القبائل العربيَّة، وضَمِنَت الأشهرُ الحرمُ أنّ هذه التّبادُلاتِ سوفَ تكونُ آمنةً. قبِلَت مكَّةُ والمنطقةُ

---

[1] الواقديّ، *المغازي*، ١، ص. ٢٠٧. انظر أيضاً الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٣٩٣. **ڤلهاوزن**، *مُحمَّد في المدينة*، ص. ١٧ يفترضُ أنَّ هذا الحدث يجبُ أن يكونَ في كانون الثاني أو شباط لأنَّ الشَّعير في المدينة عادةً يُحصَدُ في آذار. **جون لويس بركهارت**، رحلاتٌ في المنطقة العربيَّة، مُحرّر. **ويليم أوسلي**، لندن، **هنري كولبرن**، ١٨٢٩ (أعيدَت الطباعة، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، ٢٠١٠)، ٢، ص. ٢٠٩– ٢١٠ مَلْحُوظَات تتعلَّق بشعير المدينة، "حصادُه يكونُ في مُنتصَف آذار. [...] بعد الحصاد، تُترَك الحقولُ لترتاحَ حتَّى السَّنة التالية". راجع. **موير**، حياة مُحمَّد، ٣، ص. ١٥٦، أشارَ إليها **بركهارت**. وقعَت غزوةُ الخندق في شوَّال ٥ هجريّ (ابن هشام، *السّيرة*، ص. ٦٦٨ و ٦٨٢؛ الطّبريّ، *تاريخ*، ١، ص. ١٤٦٣) أو في ذي الحجَّة (الواقديّ، *المغازي*، ٢، ص. ٤٤٠). في التّحضير للمعركة، كانَ المسلمونَ قد جمعوا محاصيلهم قبلَ شهرٍ (الواقديّ، *المغازي*، ٢، ص. ٤٤٤). آخذينَ بعين الاعتبار أنَّ الشَّهرَ الكبيسَ أُدخِلَ في نهاية يوم ٣ هجريّ (شوَّال ٥ هجريّ يبدأ حوالي ٢٤ كانون الثاني ٦٢٧)، فمن المُمكِن أن يأتيَ الحصادُ في مثل هذا الوقت المُبكِّر.

المُحيطةُ بها جميعَ أنواعِ المُعتقَداتِ، بما في ذلك تعدُّد الآلهة القبليّ التّقليديّ والتّوحيد اليهوديّ والمسيحيّ. وفي حجّةِ الرّبيع في ذي الحجَّة، حملَت الدّياناتُ المُختلِفة شتّى أنواع الطّقوسِ والأعيادِ، غيرِ مُحدَّدة بالأيام ٩ و١٠ من الشَّهر.

لقد كانَ دورُ مُعدِّلي التَّقويم، الّذين أدخلوا شهراً كبيساً للحفاظِ على دقَّةِ التَّقويم الشَّمسيّ القمريّ، ذا أهمّيَّة خاصّة. فهم من أدخلَ نظامَ الإقحامِ اليهوديّ، وبالتّالي شهرَ نيسانَ اليهوديّ الّذي يتطابقُ دوماً مع ذي الحجّة. وأعلنوا في بعض الأحيان تعليقَ الأشهرِ الحرمِ، في الحالات الّتي لا يمكنُ فيها إقامةُ المعارضِ والشَّعائر الدّينيَّة بأمانٍ.

و في الحقبة الإسلاميَّة المُبكِّرة، اختفَت من الذّاكرة وظائفُ مُعدِّلي التَّقويم بينَ المُسلِمين، ممَّا جعلَ الموادَّ التّاريخيّةَ الّتي تصفُ التَّقويمَ قبلَ الإسلام مُشوَّشةً جدّاً. ومع ذلك فإنَّه من المُسلَّم به أيضاً أنّ عددَ الرّوايات المُدوَّنة في المصادر المُبكِّرة وكذلك آياتُ القرآن تساعدُنا على اكتشافِ الحقائقِ الخفيَّة بشأن تلك الأيَّام.

لقد أنشأَ النَّبيُّ مُحمَّدٌ نظاماً إسلاميَّاً جديداً، وأحدثَ تغييراتٍ كبيرةً في المُجتمَع العربيّ. وسُمِّيَت الكعبةُ في مكَّة باسمِ بيتِ الله، ودُمِّرَت كلُّ الأصنامِ الموجودةِ فيها، كذلكَ كلُّ الأصنامِ الأخرى في شبهِ الجزيرة العربيَّة. كذلك الطّبقاتُ الاجتماعيَّة، مثلَ سُدَّان المُقدَّسات، والعرَّافين، والكُهَّان، ومُعدِّلي التَّقويم، كلُّهم فقدوا أدوارَهم. وتمَّ نقلُ الثّناء الّذي مُنِحَ ذاتَ مرَّةٍ لشُعراء القبائل إلى قُرَّاء القُرآن.

وقد اقتصرَ موضوعُ الحجّ على مكَّةَ والمنطقةِ المُحيطةِ بها. وتمَّ إلغاءُ التَّقويم الشَّمسيّ القمريّ التّقليديّ معَ الإقحام، وأُسِّسَ التَّقويم القمريُّ البحت من دونِ الأشهرِ الكبيسةِ. كما تجنَّبَ مُحمَّد التّأثيراتِ اليهوديّةِ والمسيحيّة في التَّقويم، وجعلَ الحجّ الإسلاميَّ طقساً عاماً لا يقتصرُ على موسمٍ مُعيَّن.

مكّةَ قبلَ زمنِ النَّبيّ
مُحاوَلةٌ للتّفسير الأنثروبولوجيّ

والتر دوستال

إنَّ معرفةَ الأوضاعِ الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة للمُجتمَع المكّيّ قبلَ زمنِ النَّبيّ لم تكشف الاحتمالاتِ لشرحِ ظهورِ مُحمَّدٍ فقط، بل تُوضِّحُ أيضاً على نحوٍ أدقَّ التّغييراتِ النّاجمةَ عن الإسلام في المُجتمَع العربيّ القديم. في ورقة بحثي هذه، سوفَ أنقلُ المُناقَشة إلى ما هو أبعدُ من هذا الموضوع المُشار إليه في العنوان، والّذي بقدر ما أستطيعُ أن أرى، قد ساهمَ فيه بالفعل اثنان من علماء الأنثروبولوجيا، وهم **إريك وولف "التّنظيمُ الاجتماعيّ في مكَّة وأصول الإسلام" (١٩٥١)، أوغو فابيتي "دور مُنظَّمة "حُمْس" في تطوُّر الأفكار السّياسيّة في مكَّة ما قبلَ الإسلام" (١٩٨٨)**. من جهةٍ، أودُّ مُتابَعةَ تلك الأسئلة الّتي حتّى الآن لم تلقَ اهتماماً كافياً. ومن جهةٍ أخرى، أودُّ أن أحاولَ تفسيرَ ظواهرٍ جديدةٍ بطريقةٍ مُعيَّنة، على سبيل المثال تحالُفاتُ الأديان عندَ "الحُمس". لذلك، أودُّ أن تُعتبَر ورقتي مساهمةً في مُناقشةِ المُشكِلة على النّحو الّذي حُدِّدَت فيه البُنى والأحداثُ الاجتماعيَّة المُحدَّدة للعمليَّة التّطوُّريّة للمُجتمَع المكّيّ في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام. أنا لا أعتزمُ إجراءَ تفسيرٍ منهجيٍّ ومُفصَّلٍ على نطاقٍ واسعٍ للظّروف الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة للمُجتمَع بأكملِه؛ بالأحرى أودُّ مُتابَعة عددٍ قليلٍ من الأسئلة الّتي قد تكونُ لها صلةٌ بموضوعنا. في الجزء الأوّل، يتعلَّقُ اهتمامي بالتّغييرات في زعامات القبائل المكّيَّة. وفي الجزءِ الثّاني، سأحاولُ تمييزَ الحدود الاجتماعيَّة، الّتي من خلالها تمَّ إدخالُ تحالُفاتِ الزَّواج

من قِبلِ أوصياء قُصَي، جدِّ النَّبيّ. أمّا الجزءُ الثّالث فيتعلَّقُ بمُشكِلةٍ مُهمَّةٍ في تقديرِ المُنظَّمة السِّياسيَّة، أي إلى أيّ حدٍ كانَ مُجتمَع مكَّة ما قبلَ الإسلام قادراً على تشكيلِ هذه الهويَّات الجماعيَّة، الّتي بموجبها كانَت الهويَّاتُ القبليّةُ القائمة على النّسب المُشترَك نسبيّة؟.

في بدايةِ مُساهَمتي، أودُّ أن أصفَ شيخَ القبيلةِ المكيّ الأصل، ومن ثمَّ سأمضي بعدئذٍ إلى مسألةِ التّغييرات في هذه المُؤسَّسة.

يمكنُنا أن نبدأَ أوّلاً من خلالِ الأخذِ بعينِ الاعتبارِ الشَّخصيَّة التّاريخيَّة لقُصي بن كِلاب، الّذي كانَ يُعرَف باسمِ "الموحِّد" (المُجمِّع) لاتّحاد قبائلِ قريشٍ والّذي بدأَ باستيطانِ مكَّة.[1] فما دورُ أو مركزُ السّلطة الّتي يملكُها

---

[1] في الرّوايات المُتعلِّقة بأصل مكّة، وُجِدَ رأيانِ مُختلِفان: الرّواية الأولى تربطُ بناءَ الكعبةِ بإبراهيمَ، إبراهيم من الكتاب المُقدَّس. وقد تمَّ دعمُ ذلك من القرآن **سورة البقرة ١١٩-١٢١ (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلاَ تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ، وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ، الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ أُوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ)**، و **سورة آل عمران ٩٠-٩١ (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ، إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الأرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى بِهِ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ)**؛ راجع الأنصاري: ص.١٢٣ وما يليها. **فنسنك و جومبير**: ٣١٨ وما يليها؛ بخصوص أهمّيَّة أنساب إبراهيمَ وإسماعيلَ انظر **كاسكل** ١٩٦٦،١، ٣٩ والصَّفحة الّتي تليها)؛ مُقارَنةً مع هذا، الدّافع الثّاني من قبلِ المُؤرِّخين المُسلِمين الأوائل، يضعُ الأساسَ لاستيطان مكَّة من قبلِ قصي بن كلاب. وفقاً للرّواية الثّانية، لقد بُنِيَت الكعبةُ من قبلِ قبيلةٍ تعودُ لعصورِ ما قبلَ التّاريخ، وهي جرحم، كبناءٍ مُكعَّب الشَّكل. في وقتٍ لاحقٍ، قبيلةٌ أخرى، وهي خُزاعة، مارسَت السّيطرةُ على المكان المُقدَّس. المذكور أعلاه قصي بن كلاب تزوَّجَ امرأةٌ من قبيلةِ خُزَاعة. وكانَ والدُ زوجتِه مسؤولاً عن عبادةِ الكعبة. في نهايةِ المطاف، تولّى قصي هذه الوظائف الدّينيّة (**سيمون**: ٢١٠ والّتي تليها؛ **ليفي ديلا فيدا**: ٥١٩ والّتي تليها؛ **كيستر** ١٩٧٩، ٧٧)؛ فيما يتعلّقُ بالنّسخ المُختلِفة الّتي تتناولُ تولّي قصي للوظائفِ الدّينيّة (**كيستر**: ١٩٧٩، ٧٧ والّتي تليها؛ ليفي ديلا فيدا). فضلاً عن جرحم، تمَّت تسميةُ العماليقِ أيضاً نسبةً إلى أسلافِهم (الأنصاري: المرجع نفسه، الشّريف ص. ١٠٤ والّتي تليها؛ فيما يتعلّقُ بالاثنين انظر **كاسكل** ١٠٦٦، ١، ٤٠، ٦١؛ فيما

قصي؟ يقدّمُ لنا هذا السُّؤال مدىً مُحدَّداً، وقلّةٌ في المصادر، الّتي يبرزُ فيها المزيجُ بينَ المهامِّ الدّينيّة (الحِجابة) والسّياسيّة (السّيادة) باعتباره سمةً أساسيّة.[1] كانَ لقُصَي الوصايةُ الرّئيسةُ على الكعبة (حجابة)، وبالتّالي يقدّمُ نفسَه لنا في هذا الدّور الكهنوتيّ (الدّينيّ) القيادي كمُصلِحٍ دينيّ.[2]

يخصُّ خزاعة انظر **كيستر**:١٩٧٩؛ **ڤلهاوزن**: ١٩٨٢،ص. ٣٤٠ و الّتي تليها؛ نفسه ١٨٩٧، ٩١ والّتي تليها).

فيما يتعلّقُ بمكَّة ما قبل التّاريخ، إنّ المُشكلة التّالية هي للمُناقشة: **بطليموس الاسكندري** (٣/٢ من القرن الثّاني الميلاديّ) يُلحظ في خريطته لمنطقة مكَّة في يومنا هذا مكان يدعى "**Makoraba**" (**مولر**: ١٩٨٤، ١٢٦؛ **وات**: ١٩٨٧، ١٤٤؛ **غرومان**). وأنا أرفضُ الدّخول في التّخمينات فيما يتعلّقُ باشتقاق كلمة "مكّة" (راجع. الشريف: ٩٨؛ الّذي اشتقّ "**makoraba**" من الآراميَّة، في الآونة الأخيرة، تعاملت معه **كرونة** بشكلٍ ناقد: ١٩٨٧، ١٣٤ و ما يليها). مع ذلك إنَّ الأكثر إثارةً للاهتمام، هو واقعُ إمكانيةِ العثورِ على مُصطَلح مُماثل لكلمة "**makoraba**" في كلمة سَبئيَّة عن مكانٍ مُقدَّس، المَعبَد "**mukariba**" (**مولر**: المرجع نفسه، *القاموس السّبئي*: ٧٨، تحرير: **بيستون، أ. ف. ل. غول، م. أ. مولر، ريكمانز**، ج؛ منشورات جامعة صنعاء، **لوفان لا نوف**- بيروت، ١٩٨٢؛ **فنسنك و جوميير**: ٣١٨). وتُبيّنُ هذه العلامة إلى أنّه يجبُ أن يكونَ هناك مركزُ عبادةٍ يقعُ في منطقة مكّة، ما عدا هذا لم يشرِ **بطليموس** الى ذلك. وأيضاً، كانت اتّصالات مُعيّنة بينَ الجنوب العربيّ والمكان المُقدَّس في مكَّة لافتةً للنّظر. وبمناسبة زيارتِه لمكّة، قيلَ إنَّ الحاكمَ الحميريَّ أسعد أبو كريب أمرَ بتغطية الكعبة بستارة أو "الكسوة" فضلاً عن إنشاء بابٍ لإغلاقها (**فنسنك و جوميير**: ٣١٨). للحصول على التّفاصيل التّاريخيّة عن عمارة الكعبة انظر (**فينستر**: ١٤ وما يليها). ويوجَد رواية لابن الكلبيّ تُلقي ضوءاً جديداً على أهمّيّة هذا المكان المُقدَّس فيما يتعلَّقُ بعاداتِ القبائل في ذلك الوقت. من المقاطع المعنيّة الجديدة يمكنُ استنتاج أنَّ مركزَ العبادة هذا لم يكن قد وُطِّدَ بعدُ والحُجَّاج الّذين زاروا هذا المكان المُقدَّس تفرّقوا بعد انتهاء الحجّ (**سيمون**: ٢٠٩؛ راجع. **ڤلهاوزن**: ١٨٩٧،٩١). حولَ قصي بن الكلبيّ (**ليفي ديلا فيدا**؛ الأزرقيّ: ٦٠ وما يليها؛ ابن هشام: ٧٥ وما يليها، ٧٩ وما يليها؛ ابن سعد: ٦٦ وما يليها). فيما يتعلّق بأصل قصي النّبطيّ (فهد: ١٩٦٦، ١٢٣، رقم ٢، نفسه: ١٩٦٨، ٢١٥، رقم٤، **كاسكيل** ١٩٦٦، ٢، ٦٠٢ بموجب زيد بن كلاب/قصي).

[1] فيما يتعلّق بالسدانة انظر (فهد: ١٩٦٦، ١٩٩ والصَّفحة التالية)؛ السّيادة (**تيان**: ٧٧، ٧٨ رقم. ١).

[2] فهد: ١٩٦٦، ١٩٤، ٢٠٥؛ الأزرقيّ: ٦٣ والصَّفحة التالية؛ ابن هشام: ٨٠.

وبهذه الطّريقة، جَدَّدَ مُحيطَ المنطقة الحرم من أجل تمكين استيطان مكَّة؛[1] وتولّى السّيطرةَ على الحجّ إلى مكَّة عبرَ إنشاءِ مُؤسَّسات السّقاية والرّفادة. الأولى تتعاملُ معَ إدارةِ إمدادات المياه وتوزيعِها على الحُجَّاج، والثّانية تتعلّقُ بإعادة توزيع الإمدادات الغذائيّة، والتّي تمَّ توفيرُها من قبل المكّيّين للحُجَّاج.[2] وبما أنّ وظيفةَ طقوس الاقتراع ترتبطُ بوظيفةِ الكاهن، فمن المُمكِن أيضاً أن يشغَلَ منصبَ "صاحب القداح"،[3] والشّيءُ نفسه ينطبقُ على أداء اليمين الجماعيّة (القسمة).[4] فضلاً عن ذلك، يُقالُ إنَّه قد أدخلَ عبادةَ النّار للإله قُزَح على جبلِ مزدلفة.[5]

---

[1] قطعَ قُصي الأشجارَ في منطقة الحرم (ابن هشام: ٨٠؛ ابن سعد: ٧١)؛ أقامَ الحدودَ الحجريّة لمنطقة الحرم (**ڤلهاوزن**: ١٨٨٢، ٣٤١).

[2] الأزرقيّ: ٦٤ والصَّفحة التالية.؛ ابن هشام: ٨٠؛ ابن سعد: ٧٠؛ راجع. **تيان**: ١٠٨ والصَّفحة التالية.

[3] **فستنفلد**: ١٨٦١، ٣٢؛ **ڤلهاوزن**: ١٨٩٧، ١٣٢؛ فهد: ١٩٦٦، ١١٠، ١٨١ والصَّفحات التالية.)؛ بشأن طقوس العرافة و السّهام (الأزرقيّ: ٧٢ والصَّفحة التالية؛ **Klinke-Rosenberger**: ٤٤، ١٠٥، رقم. ١٨٩).

[4] مع الفاسي صِيغَت بشكلٍ عامّ فقط، حيثُ لحظَ أنَّ قريشاً أدَّت واجباتٍ رسميَّةً أو التَّحكيم على أساس القسمة وفي المُقابِل الأقوى يجبُ أن يُعطى ١٠٠ من الجمال لكلِّ شخصٍ (**فستنفلد**: ١٨٥٩، ١٤٢). فيما يتعلَّق بالقسمة (**ڤلهاوزن**: ١٩٨٧، ١٨٧ والصَّفحة التالية؛ **غراف**: ١٢٤ والصَّفحة التالية.، ١٢٩؛ راجع. **بريفمان**: ١٩٧٢، ١٩٥)؛ **كرونة** (١٩٨٤) خصَّصت مؤخَّرا دراسة مُفصَّلة لهذا الموضوع، وفيها افترضَت الأصلَ اليهوديّ لهذا الاستخدام (ص. ١٦٨ والصَّفحة التالية.، ١٧٦ والصَّفحة التالية.). وبالتالي تجاهلَ المُؤلّف الإمكانيَّة بسببِ وجهةِ نظرِها أحاديّة-السّبب للتّطوُّرات المُتقارِبة؛ فيما يتعلَّق بمُمارسات القسمة الأخيرة في الجنوب العربيّ.

[5] فهد: ١٩٦٦، ١٠. المصادر التي تشيرُ إلى هذا بطبيعةِ الحال لا تُذكَرُ العلاقة بينَ مؤسَّسة النّار وإله قُزح (ابن سعد: ٧٢؛ **فستنفلد**: ١٨٦١، ٣٢).

وقد استمدَت وظيفتُه كقائدٍ سياسيّ شرعيَّتَها من موافَقةِ قبيلته.[1]

وقد ترجعُ الابتكاراتُ التّالية فيما يتعلَّقُ بالقطّاع الأهليّ له:[2] كتأسيسِ منزلِ التّجمُّع (دار النّدوة)، الّتي كانَت تُستخدَمُ لاستشارةِ قريشٍ، وكانت محفوظةً لإجراءِ المراسيم الّتي كانوا يقومونَ بها مع طقوس العبور: الدّخولِ في عقدِ الزّواج، والقيامِ بالختانِ للأولاد الصّغار واحتفالاتِ وضعِ الأقراطِ للفتيات عندَ بلوغهنَّ ليتمَّ الإعلانُ فيه بأنَّها صالحةٌ للزّواج، فيَنلْنَ أثوباً جديداً (حجاباً) ويذهبْنَ في النّهاية إلى بيت آبائهم. واحتُفِلَ أيضاً بمُناسَبة احتفالاتِ البدءِ بطقوس المآدب.

أودّ أن أشيرَ علاوةً على ذلك إلى مؤسَّسة اللّواء، الّتي ربَّما ترتبطُ بها رايةُ الحربِ والحقِّ في إعلان الحرب. كما يوجدُ بعضُ الارتباط بينَها وبينَ القيادة العليا للوحدات العسكريَّة (القيادة) الّتي طالبَ بها قُصي كذلك. وفيما

---

[1] الأزرقيّ: ٦٤: "فَكَانَ قُصَيٌّ أَوَّلَ رَجُلٍ مِنْ بَنِي كِنَانَةَ أَصَابَ مُلْكًا ، وَأَطَاعَ لَهُ بِهِ قَوْمُهُ"، حصل قصي على القوَّة وفعلَ ما يريدُ مع قبيلته، أي. قبول حكمِه بموافقةِ القبيلةِ، الأمر الّذي يحدثُ مع المُعطيات الإثنوغرافيَّة التي تتعاملُ مع ترشيح مشايخ القبائلِ (دوستال: ١٩٨٣، ١٢٥؛ ١٩٨٥، ٥٥ والصَّفحات التّالية.، ٢٣٥ والصَّفحات التّالية.).

[2] الأزرقيّ: ٦٤؛ ابن هشام: ٨٠؛ ابن سعد: ٧٠. فيما يتعلّقُ بهذِهِ المؤسَّسات (تيان: ١٠٩، ١١٢ والصَّفحة التالية.؛ **فستنفلد**: ١٨٦١، ٣١ والصَّفحة التالية.).

دارُ النَّدوة: هنا، حدثَت المُشاورات حولَ مسائلِ الخلافِ والشؤون السّياسيَّة. إلى جانب أوصياء قصي، فقط القرشيُّون الّذين أكملوا سنَّ الأربعين يمكنُهم الوصول، الأمر الّذي يشيرُ إلى كفاءة الحكم بعدَ سنٍّ مُعيَّنة. في هذا الصَّدد، ربَّما يشيرُ المقطع الحالي إلى: "أمسى فلانٌ لعمره حكمة"، العمرُ جعلَه حكيماً (مُحكّم) (عمر بن قميئة: رقم. ٤؛ ليال: ١٩١٩، ٢٧). علاوةً على ذلك، تمَّ الإبقاء على راية الحرب (لواء) في منزلِ التّجمُّع. كان يُستخدَم بيتُ التّجمُّع أيضاً لتنفيذ الاحتفالات الرّسميَّة المذكورة (الأزرقيّ: ٦٥؛ ابن هشام: ٨٠؛ ابن سعد: ٧٠؛ **فستنفلد**: ١٨٦١، ٣٠؛ **شلهود**: ١٢١).

اللواء: (**يعقوب**: ٢٥؛ **تيان**: ١٠٩؛ **فهد**، ١٢٣). وفقاً للحوفي: ٢٥٧، يُقالُ إنَّ ثلاثةَ راياتِ حربٍ ظلَّت في دار الندوة: واحدة لبني كنانة، وواحدة للأحباش، و الثالثة لقريش.

السَّقاية: جلبُ الحُجَّاج الماءَ من بئرين: النابذة وزمزم (**شلهود**: ١٦٣، رقم. ١).

يتعلّقُ بالقرارات السّياسية المُهمّة، الّتي يجبُ أن يتّخذَها، بطبيعة الحال، كانَت تعتمدُ على تجميع الرّجال الأنيقين. لقد استندَت قوّةُ قُصَي وهيبتُها على عدَّة عوامل: من جهةٍ، على وظيفة القيادة السّياسيّة. ومن جهةٍ أخرى، بشأنِ المهامّ الدّينيَّة والواجبات: فمنذُ أن اعتُبِرَ المكانُ المُقدَّسُ مُمتلكاتٍ إلهيَّة، تصرَّفَ كمالكٍ للحجامة، ولمكتب الكاهن، وكمسؤول، وبالتّالي كانَ يمكنُه الوصول إلى الخوارق. في هذه الوظيفة، كانَ قادراً على قطع الأشجار في منطقة الحرم بيديه من دونِ أي ضرر، الّذي عادةً ما تكونُ في مثل هذا العمل الّذي يثيرُ غضبَ المنطقةِ المُقدَّسة.[1] وعلاوةً على ذلك، فإنَّه لا ينبغي أن نتابعَ من دون ذكرِ أنّ توحيدَ قريشٍ قد نجمَ نيابةً عن الله، بحسب ثناءٍ على قُصي قدَّمه خذافةُ بن غنيم الجمحي.[2] بعد اعتبار كلِّ الأمورِ، هذه هي الصِّفات الّتي عُرِضَت أنثروبولوجيّاً تُميِّزُ بينَ رئاسة القبائل المُقدَّسة.

ونتيجةَ توزيع حصص الميراث، شهِدَت رئاسةُ القبائل المُقدَّسة هذه تغييراً جذريَّاً هيكليّاً من خلاله جُعِلَت وظيفةُ القيادة السّياسيّة نفسُها مستقلّةً، أي، مُستقِلّة عن الوظائف الدّينيَّة. في هذه العمليَّة، كُشِفَت خصوصيَّةُ التّنظيم السّياسيّ المكّيّ، وهي بدايةُ تطوُّرِ الأسر الحاكمة، والّتي كما يخمّن **ي. تيان** قد تُعزَى إلى تأثيراتِ الدّولِ القائمةِ في ذلك الوقت في المنطقة العربيَّة.[3]إنّ أحكام التّوريث\ الخلافة التي تُعنى بوظيفة رئيس القبيلة بينَ العرب قبلَ

---

[1] ابن هشام: ٨٠.

[2] الأزرقيّ: ٦٤: "أَبُوهُمْ قُصَيٌّ كَانَ يُدْعَى مُجَمِّعًا بِهِ جَمَعَ اللَّهُ الْقَبَايِلَ مِنْ فِهْرِ". أبوهم قُصي كان يُدعى المُوحِّد، الّذي من خلاله، وحَّدَ الله قبائل فهر (الجدُّ الوهميُّ لقريش). وبالمثل مع ابن هشام: ٨٠ و ابن سعد: ٧٠.

[3] **تيان**: ٩٩، ١١٤.

الإسلام لم تَتَّبع دائماً حكم البكورة، ولكنَّها اتَّبعَت بشكلٍ عامٍّ حكمَ القدود .[1]

استناداً لهذا الحكم المعتمَد على النّسب الأبويّ، تمَّ عموماً تحديدُ مدى الورثة وفقاً للأوصياء الّذين ينحدرونَ لجدٍّ واحدٍ مُشترَك. وحكمُ خلافة قُصي تؤكِّدُ العكس، مفهوم تطوُّر السّلالات الحاكمة.

وأودُّ تسميةَ جانبٍ رئيسٍ وفقاً له صُنِّفت الرّواياتُ المُختلِفة بشأن تغيير الوظائف، تلك الّتي جُمِعَت من قبلِ قُصَي. ومن بين المؤرِّخين، نجدُ نسختَين مُتعارِضَتين. الأولى، نقلاً عن ابن هشام، تروي أنَّ الابن البكر لقصي، هو عبد الدّار، قد تولّى جميعَ الوظائف المذكورة سابقاً وأورثَها لأوصيائه. أما بالنّسبة لأميرٍ بنِ هاشمٍ بن عبد منافٍ بن عبد الدّار، فقد تَنافَسَ الّذين ينتمون إلى الجيل المُنحدِر الرّابع من قصي مع أبناء عبد مناف (الجيل المُنحدِر الثاني)، شقيق عبد الدّار، حيثُ حدثَ أوّلُ تشكيل فصائليّ فيما بينَ المُطيّبون والأحلاف. فاحتفظَت جماعةُ عبد الدّار بجميعِ الوظائفِ من خلال تسويةٍ بينَ الأطرافِ المُتنازِعة، باستثناءِ وظائفِ إمداداتِ المياه (السّقاية) والإمداداتِ الغذائيّة للحُجَّاج (الرّفادة)، الّتي خُصِّصَت لهاشم بن عبد مناف.[2]

ففي النّسخة الأولى، نرى مُحاولةً لتفسير تطوُّر الفصائل السّياسيّة في قريشٍ، ألا وهي فصائل المُطيِّبون والأحلاف. لكن هذا يتركُ جوانبَ مُعيَّنة من دون أن تُمَسَّ. فقد تُرِكَ تخصيصُ القيادة السّياسيّة مفتوحاً، ووفقاً لآخرينَ تمَّ نقلُها إلى فرع عبد شمس. ويبقى السّؤال لماذا اكتفى هاشمٌ بنُ عبد مناف

---

[1] المصدر نفسه: ١١٥.

[2] ابن هشام: ٨٣–٨٥؛ ابن سعد: ٧٣–٧٧؛ **فستنفلد**: ١٨٦١، ٣٣ والصَّفحة التالية؛ المصدر نفسه: ١٨٥٣، ٢٨ والصَّفحة التالية. لهشام بن عبد مناف.

حصراً بالوظائف الّتي تمَّ تخصيصُها له؟ فضلاً عن ذلك، كما يُرَى من وجهة نظرِ التَّسلسُل الزّمنيّ النّسبيّ، أنَّ الجيلَ الثّاني مُقابِلَ الرّابع هو بارزٌ إلى حدٍّ بعيدٍ.

أمّا النّسخةُ الثّانية فقد نقلَها الأزرقيّ وفقاً لابنِ جريج وابن إسحَق، يبرزُ فيها تقسيمُ المهامّ بينَ الأجيال المُنحدِرة من قُصَي كما يلي:[1] البكر، عبد الدّار، تسلمَ الوظائفَ الدّينيَّة الأكثرَ أهمّيَّة، ألا وهي هيئة الرّقابة على الحرم (الحِجابة)، الّتي من خلالها شغلَ منصبَ الكاهن (السِّدانة). وقد كانَت الوظائفُ السّياسيّة الأخرى هي حمايةُ منزلِ التّجمُّع (دار النّدوة) والحقُّ في التّصرُّف في رايةِ الحرب (اللّواء). والبكر الثّاني، عبد مناف، كانَ يكتفي، من بين عددٍ من الوظائف الدّينيّة المُتاحة، بالسّيطرة على إمدادات المياه والغذاء للحُجَّاج (الرّفادة و السّقاية)، ومع ذلك، أُنِيطَت به مسؤوليةُ قيادةِ الفرقةِ العسكريَّة (القيادة). وبسبب هذا الانقسام في هيكل السّلطة الّذي خلقَ توتُّراً مُعيَّناً، فقد جمعَ عبدُ الدّار بينَ الوظائف الدّينيَّة والإداريَّة الأكثرِ أهمّيَّةً مع الحقّ في إعلانِ الحرب. وكانَ على شقيقه، عبد مناف، الّذي أُوكِلَت إليه قيادةُ القوَّات العسكريَّة التَّابعة لاتّحاد القبائل أن يتنازلَ عن هذا الحقّ، الخسارة الوظيفيّة الّتي أدَّت إلى تقليص مُطالَبته بالقيادة أساساً. وتخصيصُ الميراث الثّاني في الجيل التّالي يكشفُ عن أنَّ الوظائفَ الطقوسيَّةَ الأكثرَ أهمّيَّةً مثلَ حمايةِ منزلِ التّجمُّع (دار النّدوة)، والحقِّ في التّصرُّفِ أكثرَ في إعلانِ رايةِ الحرب (اللّواء) في فرعِ عبدِ الدّار كانَت موروثةً. وكانَت وظائفُ عبد مناف من ناحية أخرى موزَّعةً بينَ أوصيائه على النّحو التّالي: تولّى قيادةَ فرقةِ القبيلة (قيادة) ابنُه

[1] الأزرقيّ: ٦٦ والصَّفحات التالية.

عبد شمس. وتمَّ استلامُ السّيطرة على إمدادات المياه والأغذية (السّقاية و الرّفادة) الّتي كانَ لا بدّ من تقديمها للحُجَّاج لأخيه هاشم، الجدّ الأكبر للنّبيّ. فهل نرى في هذه الحالة السَّبب الّذي جعلَ مجموعةُ عبد مناف، الّتي كانَت إلى حدٍّ كبيرٍ مُعفَاةً من المهامّ الدّينيَّة الأساسيّة، تُكرِّس نفسَها بكثافةٍ أكبرَ في تطوير العلاقات التّجاريَّة الخارجيَّة؟

على الرّغم من اختلاف الآراء، يمكنُ أن تظهِرَ بعضُ الاتّفاقيات: في الجيل المُنحدِر الثّاني من قصي، تمَّ إلغاءُ رئاسةِ القبائل المُقدَّسة فخسرَ قوّةَ وحدتِه-المُعزَّزة. ويمكنُنا عرضُ تخصيص الوظائف الموروثة كآليةٍ كانَت تسبِّبُ المشكلات، والّتي أحدثَت تغييراً في الظّروف الاجتماعيّة والسياسيّة، إذا ما استرجعنا إلى الأذهان التّشكيل السّياسي للفصائل، الّتي قسَّمَت أوصياءَ قُصَي مع حلفائهم إلى اثنين: المُطيِّبون والأحلاف.[1]

الجيلُ نفسُه، الّذي تأثَّرَ فيه التّمايزُ بينَ رئاسةِ القبائلِ المُقدَّسة الأصليّة، أحدثَ إنجازاً حاسماً للتّطوُّر الاجتماعيّ المُستقبَليّ للمُجتمَع المكّيُّ حيثّ تمَّ إشراك مكَّةَ في شبكة التِّجارة الأجنبيَّة في ذلك الوقت الّتي كانَ قد شرَعَ بها فريقُ عبد مناف.[2] هذا التّوقُّف أدَّى إلى زيادةِ الإمكانيّات الموجودةِ بالفعل من خلالِ توسيعِ دائرةِ النّشاط. ومن هنا، يُثارُ تساؤلٌ: ما الوسائلُ الاجتماعيَّة الّتي استفادَ منها أوصياءُ قُصي من أجلِ دعمِ تعزيزِ نواياهم التّجاريَّة؟ للإجابة

---

[1] ابن هشام: ٨٥؛ ابن سعد: ٧٧؛ **كيستر**: ١٩٧٢، ٨٢ والصَّفحات التالية؛ وات: ١٩٥٣، ٥ والصَّفحة التالية.

[2] ابن سعد: ٧٥ والصَّفحة التالية.

على هذا السّؤال يبدو من المُستحسَن أن أُلفِتَ الانتباهَ إلى سياستِهم في الزّواج، وقد تمَّ بالفعل الإشارةُ إلى مغزاها في أطروحات **ج. م. كيستر**.[1]

في تحليل أعمال الأنساب لابن الكلبيّ، الزُّبَير بن بكَّار والشّعر العربيّ القديم، بقدر ما أنا قادرٌ على فهمِ هذا، حاولتُ أن أُبيِّنَ أنَّ هناك آليّاتٍ قياسيَّةً مُعيَّنة لقبول علاقات المُصاهَرة في هذا المُجتمَع الّذي يُشكِّلُ عاملاً أساسيّاً لطبيعةِ الظّروفِ الاجتماعيَّةِ في ذلك الوقت. وبطبيعةِ الحال، إنَّ الاهتمامَ في الخصائص المُميَّزة لتحالُفات الزَّواجِ يرتبطُ معَ هذا، لأنَّها تُعطينا نظرةً ثاقبة عن مُختلَفِ الأهدافِ الاجتماعيَّة الكامنة وراءَ الموضوع.

وللحصول على نقطة انطلاقٍ أوَّليَّة بالنّسبة لهذه المُشكِلة، أودُّ في البداية أن أشيرَ إلى الأصول الأبويَّة المُستمدَّة من المصادر المذكورة أعلاه.

إنَّ نوعَ الأبوَّة، التي تطوَّرَت في ذلك الوقت، سيصبحُ واضحاً إذا ما استطعْنا على سبيل المثال تخيُّل المقاطع التّالية المأخوذة من الشّعر: "**وَعوَّدَ قَوْمَهُ...كَمَا قدْ كانَ عَوَّدَهُ أَبُوهُ**"[2] في مدح هَرِم، أو "**مِنْ مَعْشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آباؤهُمْ....ولِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وإِمامُها**".[3] انسجاماً مع ادّعاءات الأبوَّة تُربُطُ المُطالبةُ المعياريّة بالولاء (البِرّ) لكلٍّ من الابنِ تِجاه الأب وكذلك الأب تِجاه ابنه. هذه القاعدة (البرّ) وَجدَت ما يعاكسُها في مُصطلَح "عقوق"، أي عدم الولاء تِجاه أقارب الدّم. نجدُ أنَّ هذه الحالات قد أُعرِبَ عنها في المقطع التّالي:

---

[1] **كيستر**: ١٩٦٥، ١٥٨ والصَّفحات التالية.؛ نفسه: ١٩٧٢، ٨٢.

[2] زهير بن أبي سلمى المزني، رقم. ١٨، ٩-١٠: "**وَعوَّدَ قَوْمَهُ...كَمَا قدْ كَانَ عَوَّدَهُ أَبُوهُ**" (**Ahlwardt**: ٩٩).

[3] لبيد بن ربيعة، ٨١: "**مِنْ مَعْشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آباؤهُمْ....ولِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وإِمامُها**" (آرنولد: ١١٧).

"**تعاورتُما ثوبَ العقوقِ كلاكما ... أبٌ غيرُ بارٍّ وابنٌ غير واصلِ**".[١] إنَّ مرحلةَ تشكيل الأبوَّة الّتي حُقِّقَت في عهد النَّبيّ ستكونُ واضحةً في الوثيقة (ف) من "دستور المدينة"، والّتي تمَّت معالجتُها من قِبلِ **روبرت بيرترام سيرجنت**، تنصُّ فيما يتعلّقُ بإنشاءِ منطقةِ لجوءٍ في يثرب أنّه يُمكِن للمرأة أن تسعى للجوءٍ فقط في حالِ حدثَ هذا برضاء مجموعةِ قرابتها.[٢]

حانَ الوقتُ الآنَ للكشفِ عن قواعدِ علاقاتِ القرابة الّتي نتجَت عن أيديولوجيَّةٍ أبويَّةٍ وضعَت المُطالَبةَ الاجتماعيَّةَ للاعتراف بنسبِ الأوصياء. فالمُشارَكةُ هي العلاقةُ بينَ هذه المعايير وبعضِ الأعمالِ الاجتماعيَّة لقريشٍ أو أكثر دقّةً، لأوصياء قُصي. في عقيدةِ هذا المُجتمَع الأبويّ، فإنَّ علمَ الأنساب، أي معرفةَ الأصل، هو الّذي يكتسبُ الأهمّيَّة. علمُ الأنسابِ هو نوعٌ من تفسير الواقع الاجتماعيّ، لأنَّه يؤثّرُ بالاعتراف الذّاتي فضلاً عن تمثيلِ الذّاتِ في المجموعة ويفترضُ أيضاً وظيفةَ محكمةِ التّسويغ، الّتي ربّما وفقاً لها يتمُّ توجيهُ بعضِ الأفعالِ والنّماذج الاجتماعيَّة، بغضّ النَّظر عمَّا إذا كانَت المسألةُ تقديمَ المُساعَدة في عمليَّة ثأرٍ، أو منحِ الحماية أو قبول علاقات المُصاهَرة.[٣] ففي سياق الأدوار الاجتماعيَّة لعلم الأنساب، يمكنُ أن تُرى القواعدُ المعياريّةُ

---

[١] الأغاني الهذليّة، رقم. ٩، ١٤٣: "**تعاورتما ثوب العقوق كلاكما .. أبٌ غير بارٍّ وابنٌ غير واصلِ**" (**ڤلهاوزن**: ١٨٨٤).

فيما يتعلَّقُ بمُصطلَحاتِ "البرّ" و"عقوق"(**بريفمان**: ١٩٧٢، ١١٦). البرُّ="الولاء والإخلاص والطاعة إلى عضو من رجال القبائل"(المصدر نفسه: ١١٧).

[٢] **سيرجنت**: ١٩٧٩، ٣٥، الوثيقة ف. يوجد هذا التَّطوُّر الكامل لنظام القرابة الأبويَّة في نقوش الصَّفا في شمال المنطقة العربيَّة، حقيقة واضحة في السَّطر التالي من الأوصياء:"المُغير بن عوذ بن عوذ بن غوث بن وادم بن سور بن صباح بن قادم (**ليتمان**: ١٣٥؛ راجع. أيضاً **كاسكل**: ١٩٥٤، ٤٢).

[٣] **دوستال**: ١٩٨٥، ١٨ والصَّفحات التّالية، ١٦٧ والصَّفحات التالية.

لتحالُفات الزَّواج، حيثُ تؤكِّدُ المُتطلَّباتُ الّتي بموجبها يجوزُ عقدَ الزّواج. وتجدرُ الإشارة إلى النّقاط التّالية:

١. يجبُ على شركاء الزّواج على حدٍّ سواء أن يكونوا "مُعِمّاً" و "مُخوِلاً"،[١] أي أنَّهم يجبُ أن يكونوا قادرينَ على إثباتِ روابط القُربَى للعلاقة المُعترَف بها من جهة الأمّ أو الأب، والّتي يُشارُ فيها إلى التَّكافُؤ الاجتماعيّ الأساسيّ لكلا المجموعَتين القرابة الأبويّة و قرابة الأُمّهات. وتُشتَقُّ كلمة "مُعِمّ" من "العمّ"، المُصطلَح الّذي يشيرُ إلى شقيقِ الأبِ (FaBr)، و تُشتَقُّ "مُخوِل" من "الخال"، المُصطلَح الّذي يشيرُ إلى شقيق الأمّ (MoBr).[٢] لغويّاً، يصفُ "العمّ" فعلَ الاحتضانِ، و"الخال" فعلَ العَصاء أو المَنح. ويشكِّلُ هذا التّناقُضُ في المفاهيم العنصر الرّئيس في مفهوم شبه القرابة. بما أنَّ جذرَ مُصطلَح علاقاتِ المُصاهَرة هو "صهر، وهي كلمة أساسيّة تعني "دمجَ" أو

---

[١] راجع **ڤلهاوزن**: ١٨٩٣، ٤٤٠ رقم. ٣؛ المقطع الّذي يشيرُ إلى هذه القراءات، عنترة رقم. ١٩، ١٣: "**وإذا الكَتيبة أحْجَمتْ وتلاحظَتْ... ألفيتُ خيراً منْ مُعِمّ مُخوِشل**". عندَما تدافعَ الفريقُ بعضُهم على بعضٍ، برهنتُ أنّي أكثر تفوقاً من أولئك الّذين يظهرون أجداد من جهة الأمّ و الأبّ (**Ahlwardt: 42**).

[٢] من الجذر "عمم" و الجذر "خول"، نرى انبثاق القرابات التالية" "عم"= أخو الأب= أبو الأب و"الخال" = أخو الأم= أبو الأم. راجع. "عمومة" كتسمية لمجموعة القرابة من جهة الأب (المُفضَّليات، ليال ١٩٢١، ٣٦٤، ٢١)؛ توجَد إشارة إلى أهمّيّة الخال كأخي الأم، مثلاً، عند امرئ القيس رقم. ٥٩، ٢١ حيث قال الجملة التالية: ***خالي بن خبشة*** (**Ahlwardt: 158**). للتأكيد، مُصطلَح الجدّ يستخدم كما هو مُعتاد لأبي الأب (**نولدك**: ١٨٦٤، ١٨٧، ٥)؛ راجع. أيضاً المُفضَّليات رقم. ٥٩، ٣ "**و جدٌّ لبٌّ أصيل**" الجدّ هو جوهرٌ أصليٌّ (ليال: ١٩٢١، ٥٠٨). بروز أخي الأم= أبو الأم (خال) لا يزالُ مُعتاداً اليوم في عمان (**دوستال**: ١٩٨٥، ٤٥ والصَّفحة التالية؛ **فيلكنسون**: ١٥٩، الشَّكل. ٢٦).

"صهَرَ"، ونتيجةً لهذا المُلحَق يمكنُنا أن نستنتجَ، بأيّ طريقةٍ يمكنُ تصوُّرَ "القرابة".[١]

٢. يجبُ أن تكونَ "صريحةً"، أي ذاتَ دماءٍ نقيَّةٍ، وهذا يعني الانتماء نَسبيّاً إلى جماعةٍ مُعترَفٍ بأصلِها.[٢] إنَّ التّداعياتِ المعياريَّةَ المُستخلَصةَ من ذلك، تصبحُ فعَّالَةً ولا سيّما فيما يتعلَّق بزواجِ الأباعدِ (خارج القبيلة)، بقدرِ ما يمكنُ أن تُختَتَمَ فقط على أساس تكافؤ الأنساب. فبهذه الطَّريقة، تطوّرَت الطَّبقاتُ الاجتماعيَّة، الّتي فيها ادَّعى السَّابقونَ مركزاً مُميَّزاً لأنفسهم. وبطبيعة الحال، لم تُتَّبَع هذه القاعدة دائماً في الواقع الاجتماعيّ، كما يشيرُ المقطع التّالي: "**فَما بِهِمُ ألاَّ يَكونُوا طَرُوقَةً هِجَاناً، ولكِنْ عَفَّرَتْها فُحُولُها**".[٣]

٣. والشرطُ المعياريُّ الآخر يمكنُ لحظه في الاتّفاق مع تلك المذكورة في النّقطة (٢) وهو وضعُهم الاجتماعيّ في الولادة الحُرَّة، الحرّ/الحرّة، قد تُمَنَحُ المكانةُ الاجتماعيَّة للأم لأبناء جاريةٍ أنثى؛ أمّا الأبناء، مع ذلك، في مثل هذا الاتّحاد غير الشّرعيّ يمكنُ أن يتمَّ تبنّيهم وإعطاؤُهم الشّرعيَّة في وقتٍ لاحقٍ بوساطة آبائهم.[٤]

---

[١] راجع **نولدك**: ١٨٦٤، ١٧١، ٩.

[٢] عمر بن قميئة، رقم. ٢، ٨ (ليال: ١٩١٩).

[٣] المُفَضَّليات، رقم. ٦٣، ٢: "فَما بِهِمُ أَنْ لاَ يَكونُوا طَرُوقَةً هِجَاناً، ولكِنْ عَفَّرَتْها فُحُولُها" (ليال: ١٩٢١، ٥١٩)؛ إضافة **ڤلهاوزن**: ١٨٩٣، ٤٣٩.

[٤] راجع. لبيد، رقم. ٥، ٧: "بنو الحرَّة"، أبناء الحرة (الخالدي: ١٩)؛ في المُفَضَّليات رقم. ٣٠، ٢ تتمُّ مُقارَنةُ امرأةٍ ولدَت حرَّة مع سطوع الشَّمس التي تسطعُ من خلال الضَّباب (ليال: ١٩٢١، ٣٨٢). ويُطلَقُ على ابنة وُلِدَت حرَّة في الأسرة، عذارء، وهذا يعني أنَّها قد مرَّت بمراسم الاستهلال في دار النَّدوة (عمر بن قامعة، الجزء ٧، ١، ليال: ١٩١٩، ٦٦)، قارن الملْحُوظَة ٢٣٤ والمقطع المعنيّ في النّصّ. فيما يتعلَّق بإضفاءِ شرعيَّة لاحقة على ابنٍ من علاقةٍ غيرِ شرعيَّة انظر.

لقد أظهرنا آليةً قياسيَّةً في الأساس، الّتي عمِلَت كعنصرٍ مُحدَّدٍ مهمٍّ في الظّروف الاجتماعيَّة لذلك الوقت وأيضاً في يومنا هذا. من خلالِ هذا التّمييز بينَ الجَماعاتِ الّتي تُعتبَرُ بشكلٍ نسبيّ مُتساويَة النَّسل، والّتي يُنظَرُ إليها على أنَّها غيرُ مُتساوِية بشكلٍ نسبيّ لكنَّها فعَّالة. ومن خلال هذه القواعد المعياريّة كانَ من المُمكن الحفاظ على التّحكُّم في علاقاتِ المُصاهَرة، الّتي تمَّ تأهيلُها من السَّابقين لتوطيدِ سلطتِهم على الجماعات غيرِ المُؤهَّلة بشكلٍ نسبيّ.

وقبلَ أن ننظرَ في شتّى أنواع الزَّواج يبدو لي من الضَّروريّ استكشافِ معنى مُصطلَح الزّواج. إنَّ مُصطلَح "النُّكاح" من شأنه أن يكونَ ذاتَ صلةٍ لأنَّه يوضِّحُ العلاقاتِ الجنسيَّةَ الّتي يتمُّ التّسامُحُ بها اجتماعيَّاً. فيما يتعلّقُ بهذا، لم تكن جميعُ جوانبِ المفاهيم المُرتبِطة بالزّواج مذكورةً بأيِّ وسيلةٍ. أصبحَ واضحاً من المُصطلَحات المُختلِفة للزّواج أنَّ زوج/زوجة تعبّر عن الجانب المُتعلّق بالانضمام، وأنَّ مُصطلَح خليل/خليّة يشيرُ إلى العيش معاً؛ والعرس، والزّوج، يشيرُ إلى توفير الحماية.[1] باختصار، يُمكنُنا تحديد العناصر التّالية بارتباطها ضمنَ مفهوم الزّواج:

كتابِ الأغاني، أبي الفرج الأصفهانيّ، مُجلَّد. ٨، ص. ٢٣٩،٧، القاهرة) حيثُ تمَّ ذكرُها فيما يتعلَّقُ بعنترة بن شداد الّذي شرَّعه والدُه عندَ بلوغِه مرحلةَ النّضج (الكبر).

[1] *زوج/زوجة* انظر. حاتم، رقم. ٥٩، ٢(**شولتيس**: ٤٥)، المُفضّليَّات، رقم. ٢٧، ٢٤ (ليال: ١٩٢١، ٣٠١)، لين: ١٢٦٦؛ *خليل/خليلة* انظر. *نقائد* (**بيفان**: ٨٢٤، ٥، ٨٧٦، ١)، **لين**: ٦١٩؛ *عرس* انظر. عامر بن الطفيل رقم.٢، ١٩(**ليال**: ١٩١٣،٩٧)، المُفضَّليَّات رقم. ٦، ٣ (**ليال**: ١٩٢١، ٥٢٨)، لين: ١٩٨٨ والصَّفحات التّالية.

الاعتراف جهاراً بالحياة الجنسيّة، والانضمام، والمُشارَكة في الإقامة وتوفير الحماية.[1]

كانَ شكلُ الزّواج في الغالب الاكتفاء بزوجةٍ واحدةٍ. ووفقاً للحقائق الّتي قدَّمها ابنُ الكلبي كانَ يُمارَس تعدُّد الزَّوجات (من دون الزَّواج من أختِ الزَّوجة) [2]، في أجيال قُصَي حتّى الجيل المُنحدِر الخامس، أي جيلِ النَّبيّ، هناك ١٧ رجلاً فقط من أصل ٤١ (٪٤٦, ٤١) دخلوا حيّز الزواجِ مُتعدِّد الزّوجات. (جدول.١).[3]

الجدول ١: تواتُر تعدُّد الزّوجات وفقاً لابن الكلبيّ (الملحق ١):

[1] ويتمُّ التعبيرُ عن الحياة الجنسيَّة بشكلٍ واضحٍ في مُصطلَح للزّواج، *نُكاح*، من *نَكَح*، قراني أي علاقات جنسيَّة مقبولة اجتماعيَّاً مُخالِفةً لتلكَ التي لا يمكنُ التَّغاضي عنها، *السّفاح* (**لين**: ١٣٦٩). وفيما يتعلَّق بالمُناقَشة الأنثروبولوجيَّة عن الجنسِ (**غودلير**: ١٩٨٩).

[2] التفاصيل المُقدَّمة من قبل ***ڤلهاوزن***: ١٨٩٣، ٤٤١، غير واضحة (راجع. أيضاً *الحوفي*: ٢١٩ والصَّفحة التالية. ٢٢٣ والصَّفحة التالية.). حول البيانات الحديثة (**هينينجر**: ١٩٤٣، ١٦ والصَّفحات التالية.؛ انظر. أيضاً مَلْحُوظاته النَّقديَّة على التَّفاصيل المُقدَّمة من قبل *البُخاريّ*: ١٩٥٤، ٣١٤ والصَّفحة التّالية.).

[3] وفقاً *للأزرقيّ بن بكّار* (المُلحَق ٢)، الّذي تعامَلَ معَ نسبِ *بن عبد العزى*، يمكنُ التّأكُّد من زواج مُتعدّد الزَّوجات لثلاث رجالٍ فقط (٠, ٢٠ ٪) من ١٥ أصل في الجيل الثالث و الخامس المُنحَدَر من قُصي. مُقارنةُ وتيرة الزّواج مُتعدِّد الزَّوجات في الأجيال نفسها وفقاً لابن الكلبيّ تُبيّنُ اختلافاتٍ بسيطةٍ؛ من أصلِ ٢٩ رجلاً فقط ٨ رجال (٥٨, ٢٧ ٪) دخلوا في فئةِ الزّواج هذهِ. وتشيرُ هذه المُدَد الزَّمنيَّة المُتفاوِتة أنَّنا يجبُ أن نعتمدَ مِعياراً مُتوسِطاً. وفيما يتعلَّقُ بمجالِ بحثي، كنتُ قادراً على الإثبات، أيٍ استقرار *الشَّحوح* في *حارة الوداي*، فقط زواج مُتعدّد الزَّوجات واحد من أصل ٢٨ زواجاً، بنو حشيش في اليمن كانَ لديهم قيمةُ تكرارٍ مُنخفِضة من الزَّواج مُتعدِّد الزَّوجاتِ ٣٪(دوستال: ١٩٨٥، ٦١، ٢٤٣). وفيما يتعلَّقُ بالمُناقَشةِ الأنثروبولوجيَّة الحالية (**هارتونج**).

عدد الرّجال الّذين دخلوا في زواجٍ مُتعدِّد الزّوجات	نسبة مجموع الرّجال في جيل مُعيَّن	عدد الزَّوجات لكلّ زوج
الجيل الأوّل: ٢	٦٦,٦٦٪	٣ ٢
الجيل الثّاني: ٧	٨٧,٥٪	٧ ٣ ٤ ٤ ٤ ٣ ٣
الجيل الثّالث: ٣	٦٠,٠٪	٦ ٤ ٢
الجيل الرّابع: ٣	٢٣,٠٧٪	٣ ٣ ٢
الجيل الخامس: ٢	١٨,١٨٪	٥ ٥

من الرَّسم البياني (١) كانَت التّواتُرات المُختلِفة للزّواج مُتعدِّد الزّوجات واضحةً في الأجيال المُنحدِرة منها فضلاً عن عددٍ الزَّوجات لكلِّ زوجٍ. ما يلفتُ النَّظرِ هو من جهةِ النّسبةِ العاليّة نسبيّاً من الرّجال في الجيل المُنحدِر الأوّل والثّالث، الّذين دخلوا في زواجٍ مُتعدِّد الزَّوجات؛ ومن ناحيةٍ أخرى نرى انخفاضاً كبيراً في حالات تعدُّدٍ الزوجات في الجيل الرّابع و الخامس. لكنَّ السَّبب يعودُ إلى نقصِ الموارد اللّازمة للإدلاء ببيان صحيح، فلا يمكننا أن نقدِّمَ تفسيراً لهذه الحالة. وعلى العكس من ذلك فإنَّ عددَ النّساء لكلّ زوجٍ يوضّحُ وضعَ الثروة المُختلِف فيما يتعلّق بأزواجهن. ومن أشكال الإقامة بعد الزّواج هي الإقامة مع أهلِ الزَّوج، كما كانَت الإقامةُ معَ أهلِ الزَّوجة أيضاً مُعتادَة،[1] ومع ذلك، فإنَّه قد يكونُ أقلَّ تواتُراً. وهناك مُشكِلةٌ لم تُحَلَّ

[1] **هانينجر**: ١٩٥٩، ٨٧. فيما يتعلَّقُ بالإقامةِ مع/بجانبِ أهلِ الزَّوجِ. انظر مثلاً "*هذي العروس*" يأخذُ العروس للمنزل (نقائد)، **بيفان**: ١٠١، ١٤؛ يوجَدُ مثال على الإقامة

حتّى الآنَ ألا وهي التّعامُل بالسّلع بسببِ الزَّواج. ومن المُؤكَّد أنَّ ثروةَ العروس، المهر، كانَ لابدَّ من تحويلِها إلى مجموعةِ أقاربِ الزّوجةِ في كلِّ أشكالِ الزّواج.[1] وكانَت الزَّوجة الشَّابة مُطالَبَةً بهديةٍ للعريس (صدقة).[2] لكنَّ السُّؤال، ما زالَ مفتوحاً عمّا إذا كانَ المهرُ أو العقاراتُ الّتي تلقَّتها الزّوجةُ و أحضرتَها إلى الزَّواج كانَت ميراثُها. على أيَّةِ حالٍ، إنَّها تمتلكُ وحدَها حقَّ التّصرُّف بالعقارات الّتي أُحضِرَت معها. وقد يكونُ فصلُ العقارات في قوانين المُلكيَّة الزَّوجيَّة قد نُقِلَ من المَقطعِ التّالي: **"عليَّ لا تلدُ من عليّ إنّ الّذي أهلكَت من مليّ"**،[3] أو هو تعبيرٌ آخرُ من الزّوج الّذي تريدُ زوجتُه أن تتركَه، وبالتّالي يذكِّرُها بوقتِ العرسِ: **"فبما أدخلُ الخباءَ على مهضومةِ الكشحِ طفلةً كالغزال فتعاطيتَ جيدَها..... ثمَّ قالت: فدىً لنفسِكَ نفسي... وفداءً لمالِ أهلك مالي"**.[4] وكِلا الشّريكَين في الزّواج كانوا قادرين على حلِّه.[5]

مع/بجانب أهل الزَّوجة عندَ **كاسكل**: ١٩٣٠، ٩٠. في هذه الحالةِ، رجلٌ من بني *تميم* تزوَّج امرأةً من *بني عجل (بكر)* واستقروا في قبيلةِ زوجته.

[1] **ڤلهاوزن**: ١٨٩٣، ٤٣٣ والصَّفحة التّالية؛ ربَّما يكونُ مهر العروس قد دُفع من خلال الخدمة (المصدر نفسه). فيما يتعلَّقُ بالمُناقَشة الأنثروبولوجيَّة عن مهر العروس انظر. كريسيل: ١٩٧٧، ٤٥٠ والصَّفحة التالية.

والتعليق. مصطلح "*مهرية*"، مذكور في النقائد، يشير إلى امرأة متزوجة يبقى غير واضح (بيفان:١٠٤٦، ٦).

[2] ***ڤلهاوزن***: ١٨٩٣، ٤٣٤؛ سُميت في النقائض *بصدوقة* (بيفان: ٨٢١، ٦).

فيما يتعلق بوصف ولائم الزواج (***ڤلهاوزن***: ١٨٩٣، ٤٤١ والصَّفحة التالية).

[3] *حاتم* رقم. ٨٨، ١ ***"عليَّ لا تلد من عليّ إنّ الّذي أهلكت من مليّ"*** (**شولتيس**: ٥٤).

[4] *عُبيد بن الأبرص*، رقم. ١١، ١٦-١٨: ***"فبما أدخل الخباء على مهضومة الكشح طفلة كالغزال فتعاطيتُ جيدَها..... ثمَّ قالت: فدىً لنفسك نفسي... وفداءً لمال أهلك مالي"*** (ليال: ١٩١٣، ٣٨).

[5] **ڤلهاوزن**: ١٨٩٣، ٤٥٢ والصَّفحة التالية.

وعلى أساسٍ تحليليّ لكلٍّ من أعمالِ الأنسابِ المذكورةِ أعلاه فإنَّه من المُستَحسَن أن نُميِّزَ بينَ ثلاثِ فئاتٍ من الزَّواج:

١- الزّيجات المُختلَطة: علاقاتُ المُصاهَرة بينَ الأجزاءِ الّتي تنحدرُ بشكلٍ نسبيّ من قُصي.

٢- الزّيجاتٌ المُتداخِلة: علاقاتُ المُصاهَرة معَ الأنساب الأخرى من قريش.

٣- زواجُ الأباعديَّة (من خارج القبيلة): علاقاتُ مُصاهَرةٍ معَ قبائلَ غريبةٍ، ويعترَفُ بها على أنّها مُساوية في النَّسب.

وقيمُ تكرارِ هذه الفئات من الزّواج، وفقاً لابن الكلبيّ، بدءاً من قُصي إلى الجيل المُنحدِر الخامس، أي جيل النَّبيّ، تشيرُ إلى التوزُّع التّالي: (الجدول ٢).[1]

الجدول ٢:

الزّيجاتُ المُختلَطة	٢٦	٢٩,٥٥٪
الزّيجاتُ المُتداخِلة	٩	١٠,٢٣٪
زواجُ الأباعديّة	٥١	٥٧,٩٥٪
غيرُ مُحدَّد	٢	٢,٢٧٪
العدد الإجمالي	٨٨	١٠٠,٠٠٪

[1] تتراوحُ التفاصيلُ المُقدَّمةُ من قبل الزُّبير بن البكَّار (مُلحَق ٢) من ١٨ زواجاً لبني *عبد العزى* خُتِمَت في الجيل المُنحدِر الثَّالث حتّى الخامس بـ ٨ (٤٤,٤٤٪) الّذين كانوا في فئةِ الزّيجات المُتداخِلة؛ ٤ (٢٢,٢٢٪) كانوا في فئة زواج الأباعد. و ٤ الأخيرة (٨٠٪) تتعلَّقُ بعلاقات المُصاهَرة مع القبائل العربيَّة الشّماليَّة و زواج واحد (٢٠٪) مع قبيلةٍ عربيَّة جنوبيَّة.

المصدر ابنُ الكلبيّ (المُلحَق ١)

النّتيجةُ الّتي يُمكنُ استخلاصُها من هذا أنه لابدَّ للدّخول في تحالفِ الزّواج، من أن يُرفَق بشبكةٍ من العلاقاتِ الاجتماعيَّة، وكانَ لأوصياء قصي عدّة احتمالاتٍ في اتِّخاذ القرار. تمَّ تحديدُ ذلك عبرَ بعضِ النَّماذج الاجتماعيّة ومن خلال نوعٍ من العلاقات الشَّخصيَّة الّتي من خلال اتّصاله بها تمَّ التّأكيد على الاتّجاه اللافت لزواج الأباعد. وتنصُّ هذه الحالة أيضاً أنّ المرءَ لا يستطيعُ تقييم أشكال الزّواج الّتي تُنسَب إلى مفهوم "الزّيجات المُتداخِلة" باعتبارِها "الخيارَ الأمثَل" لهذا المُجتمَع.

وهناك عددٌ قليلٌ من الأشياءِ الّتي يجبُ التّخلّي عنها فيما يتعلّقُ بأشكالِ الزَّواجِ تنتمي إلى فئةِ"الزِّيجات المُتداخِلة"، الّتي لُخِّصَت في نوعين مُختلِفَين من زواج ابن العمّ (**PPC–marriage**)، و هو المُمثَّل بابنةِ شقيق الأبِ (**FaBrDa**) أو بنتِ العم:

١- زواجُ بنتِ العمّ (**m+mOm–f**)* بما في ذلك توسيع الأجيالِ لابنةِ ابنِ أخِ الأبِ (**FaBrSoDa**) (**m+mOm+m+f**).

٢- زواجُ ابن العم مُتعدِّد الأجيال والموسَّع:

(**$m+m^{2-5}$ $Om-m^{2-5}-f$**). من الجدول التّالي (جدول رقم ٣)، يمكنُنا أن نستنتجَ الحالات الجديرة بالذّكر حيث يشيرُ النّوع ٢ إلى أعلى قيم التّكرار.

الجدول ٣:

النّوع ١:	٩	٢٣, ١٠٪(رقم ٨٨)	٦٢, ٣٤٪ (رقم ٢٦)
النّوع ٢:	١٧	٣٢, ١٩٪	٣٨, ٦٥٪
		٥٥, ٢٩٪	٠٠, ١٠٠٪

الرّقم=٨٨ هو عدد الزّيجات الإجماليّ؛ الرّقم=٢٦ هو عددُ الزّيجاتِ المُتداخِلة.

المصدر: ابن الكلبيّ (المُلحَق ١).

كيفَ يمكنُ أن يُسوّغَ التّمييز بينَ هذَين النّوعَين من "الزَّواج المُتداخِل"، الّذي واجهَته على خلاف علماء الأنثروبولوجيا **جان كوزنيير،** و **آر. آر. راندولف،** و **أ. د. كولت،** و **م. أر. أيوب،** و **د. ب. كول،** الّذين لا يفرّقون النّوع ١ من النّوع ٢؟[1] وللإجابة على هذا السُّؤال أودُّ قبلَ كلِّ شيءٍ أن أبدأ بالنّوع ١، زواج ابن العمّ:

---

* رموز التَّدوين من قبل **رومي (رومي، أ. ك. و دي أندرادي، ر. ج.،** "الجوانب المعرفيّة لمُصطلَحات القُربَى الإنجليزيّة"، عالِم أنثروبولوجيا أميركي، مُجلّد. ٦٦ (١٩٦٤)، رقم. ٣، نشر خاص، الجزء ٢: "دراسات عبر الثّقافات في الإدراك": ١٤٦-١٧٠، ص. ١٤٨:

M	تُمثّل الرَّجل
F	تُمثّل المرأةَ
O	تُمثّل رابطَ الأشقاء (تُستخدَم فقط عندَما يتشاركُ الأفرادُ كلا الوالدين)
+	تُمثّل رابطَ الأهل
-	تُمثّل رابطَ الطّفل
()	تمثّل التَّوسُّع

[1] **كوزنيير**: ٨٤، ٨٩، لمن يفرّق بينَ زواج بنتِ العمّ و زواج ابن العمّ مُتعدّد الأجيال والمُوسَّع؛ **كول**: ١٧٩ يلحظُ ظهورَ هذا الأخير، وذلك ليَشمُلَ هذه مَع السَّابقة. **راندولف** و **كالت** ٨٧، ٩٣ والصَّفحة التَّالية. يشيرُ إلى امتداد أجيالِ زواجِ ابنِ العمّ، وربطَ طريقةَ تفضيلِها مع مستوياتٍ

أولاً، فيما يتعلَّقُ بالطّابع التّفصيليّ لهذا الزَّواج في الجاهليَّة، من المُجتمَع العربيّ الشّماليّ، ينبغي المُطالَبة به سواءٌ من جانبِ أبناءِ العمومة النّظراء أم من جانبِ أبناء العمومة النّظراء الإناث. فعلى سبيل المثال، رفضَت ابنةُ أوسٍ بن الحارث (طي) الزّواجَ بحارثةَ بنِ عوفٍ (مُرّة)، لأنَّها لم تكُن بنتَ عمٍّ

مُختلفة من التَّجزئة، الافتراض الّذي طمَسَ بوضوح الفرقَ بينَ فئتي زواج ابن العم. وعلى الرَّغم من أنَّني لا يمكن أن أدخل في هذا السياق إلى مناقشة تفصيلية كحالة البحوث الأنثروبولوجيَّة لهذا النوع من الزَّواج، وأنا لا أريد أن أتركَها من دون ذكرِ أنَّ النّقاشَ حولَ زواج ابنِ العمِّ أُجرِيَ من منظورِ زواج الأقارب (***باتاي***: ١٩٦٥؛ راجع. الدّراسة المُقدَّمة من قبل ***هولي***: ١٦ والصَّفحة التَّالية). في هذا السّياق ربَّما نشيرُ إلى ***كول***: وينظرُ إلى زواج ابنة أخ الأبِ فقط على أنَّه شكلُ من أشكال زواج الأقارب ضمن الفئة العرقيَّة، والتي تؤدّي إلى بناء علاقاتِ مُصاهَرةٍ واسعةٍ ومهمَّة (المصدر نفسه: ١٨٤). كمثالٍ للسّياق الّذي اتَّخذته المُناقَشة، أودُّ أن أشيرَ إلى ***براون*** *و* ***سوايان***، بدأا بتعبير غامض أدلى به ***كاسدان*** *و* ***مورفي*** (١٩٥٩، ٢٥) بأنَّ نظام القرابة عندَ البدو العرب "يتوافقُ بشكلٍ وثيقٍ مع الثّنائيَّة النّسبيَّة التي توجَدُ في القرابة الأبويَّة"، قام ***براون*** *و* ***سوايان*** بمحاولة غير مُقنِعة قط في تفسير نظام القرابة العربيّ بأنَّه ثنائيّ الانتماء (الأب و الأم) ويُصنِّفُ زواجُ ابنِ العمّ بأنّه زواجُ أقارب (المصدر نفسه: ٥٩٥ والصَّفحة التالية). كـ سـا (1986, 178) أتى بجانبٍ جديد فهو يميّزُ زواج ابن العم على أنه إنْسالٌ مُتَماثِلُ الأَعْراس. وقد قُدّمَ تفسيراً مُفصَّلا للمُناقشة، فضلاً عن دراسةٍ عميقة لزواجِ ابن العم من قبل هولي. ويمكنُ الإبقاءُ أنَّ هذا الزَّواج زواج ابنِ العمّ ليس سوى بديلٍ عن الزّواج المُتداخِل، لأنَّ ابنة أختِ الأب، و ابنة أخت الأمّ، وابنة أخ الأمّ أيضاً تندرجُ تحتَ فئةِ زيجاتِ أبناءِ العمّ/الخال (**هولي**: ٢١ والصَّفحة التالية، ٢٥ والصَّفحة التالية) للتأكيد هناك بعضُ الحدود، إنَّ زواجَ ابنةِ أختِ الأب و ابنة أختِ الأمّ مُحرَّمة عندَ *الشّحوح* (عمان) وبني حشيش (اليمن) (**دوستال**: ١٩٨٥، ٦٦، ٢٤٤). أمّا فيما يتعلّق بالمُحاوَلات المُختلفة لشرح زواج ابن العمّ، يمكن أن أوافقَ مع **كول** بالاستناد إلى مجال بحثي: "في رأيي، كلّ تفسيرٍ يحتوي على بعضِ العناصرِ من الحقيقة، ومن المُمكنِ أنَّ زواج ابن ابنة الأب يحقِّقُ كلَّ الأشياء التي يقولُ عنها النّاس:"إنَّها تُحافظُ على الممتلكات سليمة والسُّلالة....؛ إنَّه يقوّي الرَّوابط بينَ الرَّجل وأبناء أخيه، حيثُ إنَّهم لاحقاً يصبحون أبناءَه في القانون (أصهرته).....؛ كما يسهّلُ عمليَّة التّكيُّف إيكولوجيّاً من الانشطار والانصهار بين البدو بعدم بناء علاقاتِ مُصاهَرةٍ واسعةٍ....؛ وإنَّه يُساهِمُ في علاقاتٍ أُسريَّةٍ مُتناغِمة، بما أنَّ علاقاتِ القرابةِ العائليَّة موجودةٌ بالفعل بينَ الأشخاصِ المعنيّين" (المصدر نفسه: ١٧٠ والصَّفحة التالية).

له.[١] ولا يغير شرط توفيرِ الحماية ما سبق اجتماعيّاً، لأنَّ ذلك سيلاحظُه أقرباؤها بالدَّم. فضلاً عن ذلك، لم يحدث أيُّ تغيير فيما يتعلّق بالالتزامات الاجتماعيَّة للمُساعَدة الّتي تسري على الأخوين (آباء الزّوجَين). إنَّ تأثيرَ التّضامُن المُستبقَى في كثيرٍ من الأحيانِ والّذي ينطلقُ من زواج ابن العمّ، يجبُ ألّا يكونَ مُبالَغاً فيه، لأنَّ الأعمالَ العدائيَّة بينَ أبناءِ العمومة النّظراء في الواقع الاجتماعيّ مُتكرِّرة.[٢] وينبغي لهذه المَلْحُوظَات التّفسيريَّة ألّا تَحجُبَ مسألةَ التّأهُّل لزواج بنت العم، أعني، يجبُ أن يبقى مفتوحاً إذا ما أخذنا في الاعتبار المقطع التّالي: **"البطلُ الّذي له صلةٌ وثيقةٌ ببنتِ العمّ لم يتحمّل"**.[٣]

على ضوءِ هذه الخلفيّة، اشتُقَّ الأساسُ من مثل هذا التّرابُط، والّذي يفسِّرُ في التّعميمات المُطلَقة هذه الصّيغة من الزَّواج (ما يُسمَّى "الزّواجُ العربيُّ") بأنّه الخيارُ الأمثلُ في المُجتمَع العربيّ.[٤]

أمّا النّوع ٢، أي زواج ابن العمّ مُتعدِّد الأجيال والموسَّع، فيُميَّزُ عن النّوع ١ بالخصائص التّالية: مُطالَبة تفضيليَّة على عاتقِ شريكِ الزّواج كما في سهولة

---

[١] **ڤلهاوزن**: ١٨٩٣، ٤٣٧، رقم. ٣؛ **باتاي**: ١٩٥٥؛ **هولي**: ١٥ والصَّفحات التالية.

[٢] راجع. **نولدك**: ١٨٦٤، ٧٥، ١٥؛ لقد ترجمتُ النَّصَّ بشكلٍ حرٍّ إلى حدّ ما: "أنا ابن عمك (ابنِ أخي الأب) عندما تحلُّ بك مُصيبة، لا أنتمي لك طالما أنَّ طريقتَك واضحة". في المُفضَّليات رقم. ٣٢، ١، الفرق بينَ (الذَّات) و (ابن اخي الأب) مؤكّد (*ليال*: ١٩٢١، ٣٢١). في هذا السّياق، قد يتمُّ استدعاء مثل عربيّ للذّهن: "أنا على أخي؛ أنا وأخي على ابن عمي؛ أنا وابن عمي وأخي على الغريب" (*كول*: ١٨١). ومن المُؤكَّد أنَّ العلاقة بين (الذَّات) و(ابن أخي الأب) يجب أن تكونَ نسبيَّة، يعني، كما هو الحال مثلا مع *حاتم* رقم. ٢٩–٣٠: "وأغفر عوراء الكريم... ولا أخذل المولى وإن كان خاذلاً ولا أشتمُ ابن العم إن كان مُفحما"، أسامحُ الرَّجل النبيل على كلمة سيئة....ولا أتخلى عن المولى و لا أفتري على ابن عمي (ابنَ أخي الأب) عندما يَضلُّ (أي عندما يرتكبُ جريمة خطيرة)، **شولتيس**: ٢٥ والصَّفحة التالية.

[٣] **ڤلهاوزن**: ١٨٩٣، ٤٤١.

[٤] **باتاي**: ١٩٥٩، ٣٣٣.

النّوع ١؛ للزَّواج من نوع ٢، ومن المُمكِن الاعتداد فقط بالمُنحدِرين من أبٍ بيولوجيّ مُشترَك. المجموعة الّتي استُبعِدَت بشكلٍ نَسَبيّ عن طريق التّجزئة، تتولّى حمايةَ المرأة. كما أنَّ نقلَ الأصولِ يرتبطُ بزواجٍ يحدثُ بينَ مجموعاتٍ مُجزَّأة من الأصل المُفترَض نفسِه. وربّما أُنشِئَت علاقاتُ المُصاهَرة هذه بسببِ بعضِ النّماذج الاجتماعيَّة. هذا الجانب يصبحُ واضحاً إذا ما ارتبطَ الزَّواجُ نوع ٢ مع تطوُّر الفصائل في أوساط قريش. في الجيل المُنحدِر الثّاني من قُصَي، نشأَت الفصائل السّياسيَّة الأولى النّاجمة عن الصِّراع من أجلِ الحقِّ في الحكم بينَ ابنِ عبدِ مناف وابن عبد الدّار: المُطيِّبون و الأحلاف. وفي الجيل المُنحدِر الرّابع، انبثقَ فصيلُ حلفِ الفضولِ من المُطيّبون، الّذي عارضَ الأحلاف.[1] في الجيل المُنحدِر الخامس، انقسمَت الفصائلُ الموجودة إلى ثلاثةِ أحزاب: في هاشم **(وات: A)**، وفي تلك التّابعة لعبد شمس **(وات: B)** وفي تلك التّابعة لمخزوم **(وات: C)**.[2] يوضح الجدول ٤ التّالي كيفيَّة عمل تحالُفات الزّواج من النّوع ٢. الأجيال المُنحدِرة الثاني والثّالث، ربّما كانَت تَستخدِمُ علاقاتٍ المُصاهَرة للحدِّ من التّوتُّرات الّتي نجمَت عن الشَّرخ الّذي سبَّبَه الفصيلان. وفي الجيل المُنحدِر الرّابع، يمكننا أن نلحظَ اتّجاهاً مُتزايداً نحوَ الزَّواج ضمنَ الفصيلِ نفسِه الّذي بدأ يكتسِبُ مكانةً ضمنَ الجيل المُنحدِر الخامس.

الجدول ٤:

[1] **وات**: ١٩٥٣، ٤ والصَّفحات التَّالية؛ فيما يتعلَّقُ *بحلف الفضول* (بيلات). فيما يتعلق بتشكيل الفصائل، أودُّ أن أشيرَ إلى العوامل المُسبِّبة التي أشارَ إليها ***كليسن***: ١٩٧٦، ٥٦٨: ١. موقف غير مُحدَّد وغير واضح للحاكم؛ ٢. وجود قادة مناوبون؛ ٣. توازن غير مُستقرٍّ أو مُتبدِّل للسلطة؛ ٤. السَّبب المُباشَر.

[2] **وات**: ١٩٥٣، ٦.

تحالُفات الزَّواج {نوع ٢) والفصائل السياسيَّة.

ج-) الثاني	(أ) بنو عبد الدَّار	=	(أ) بنو عدي
	(أ) بنو عبد الدَّار	=	(ن) بنو عدي
	(أ) بنو عبد الدَّار	=	(م) بنو مرَّة
	(م) بنو عبد مناف	=	(أ) بنو تيم
	(م) بنو عبد العزى	=	(أ) بنو سهم
	(م) بنو عبد العزى	=	(أ) بنو عدي
ج-) الثَّالث	(م) بنو عبد مناف	=	(أ) بنو مخزوم
	(م) بنو عبد مناف	=	(م) بنو زهرة
ج-) الرَّابع	(ف) بنو عبد العزى	=	(ف) بنو عبد المُطّلِب
	(ف) بنو عبد المُطَّلِب	=	(ف) بنو عبد زهرة
	(ف) بنو عبد المُطَّلِب	=	(أ) بنو عبد مخزوم
	(ف) بنو عبد المُطَّلِب	=	(؟) بنو عبد شمس
ج-) الخامس	(س) بنو عبد الدَّار	=	(س) بنو عبد الدَّار
	(ب) بنو عبد شمس	=	(ب) بنو عبد شمس
	(ب) بنو عبد شمس	=	(ب) بنو عبد شمس
	(ب) بنو عبد شمس	=	(أ) بنو هاشم
	(أ") بنو هاشم	=	(؟) بنو عبد العزى

إنَّ الإشارةَ التفسيريَّة: (أ) = الأحلاف؛ (م) = المُطيّبون؛ (ف) = حلف الفضول؛ (أ") = **(وات:أ)** بنو هاشم؛ (ب) = **(وات:ب)** بنو عبد شمس؛

(س)= **(وات:س)** بنو مخزوم؛ (ن) = مُحايد؛ ؟ = غير مُحدَّدة حزبيَّة؛ ج–) = جيل تنازُليّ من قُصَي؛ وتعني إشارة = العلاقة

إنّ عرضَ أشكال الزّواج بأيّ حال من الأحوال قد استُنفِدَ. أوّلاً وقبلَ كلِّ شيء، تستحقُّ فئةُ الزّيجات المُختلَطة لَفْتَ اهتمامِنا. وعلى عكس الأشكالِ الّتي سبقَ وصفُها من الزَّواج، تحوَّلت شبكةُ علاقاتِ المُصاهَرة الآنَ إلى جماعات قُريشٍ الّتي لا تنتمي إلى المجموعة المُنحدِرة من قصي، لكن مع ذلك ترتبطُ مع أبٍ بيولوجيّ افتراضيّ (فهر). وبالتّالي إنَّ الفروقَ النّوعيَّة مثل افتراض ضمان الحماية للزّوجة ونقلِ المُلكيَّات المُرتبِطة بالزّواج (للنَّوع ٢) يمكنُ أن يُنظَرَ إليها فقط من وجهةِ نظرٍ ذاتِ أبعادٍ نَسَبيّةٍ أكبر (مُفترَضة).

الآن وفي نهاية المطاف حانَ الوقتُ لتناولِ مسألةِ زواجِ الأباعدِ، الّذي يدَّعي قيمةَ تكرارٍ هي **٥٧,٩٥** ٪ (عدد = ٥١) من إجمالي ٨٨ زيجة. فالفرق هنا لفئاتِ الزّواج الّتي سبقَ بحثُها يكمنُ في إبرازِ اثنتَين من الخصائص البالغة الأهمّيَّة: السُّلالة المُختلِفة عن قريش والارتياح للمُطالَبات المعياريّة بشأنِ الزَّواج، كدليلٍ على أنَّهم أصحابَ دمٍ نقيٍّ (صريح)، بما في ذلك الادّعاء بأنَّ شريكَ الزّواج هو "مُعِمٌّ" أو مُخوِلٌ فضلاً عن برهنة أنَّ شريكَ الزّواج الّذي ينتمي إلى قبيلةٍ أجنبيّة وُلِدَ حرَّاً. وتوصّلنا بالتّالي إلى نظرةٍ ثاقبةٍ عن التّحوُّل الرَّئيسِ من الخصائص الأساسيَّة التي نُوقِشَت حتّى الآن. حيثُ تتمتَّع الزَّوجة بحمايةِ مجموعةٍ غريبةٍ عن سلالتها، ألاَّ وهي مجموعةُ زوجِها. إنَّ ضماناتِ الحمايةِ هذهِ هي جزءٌ لا يتجزَّأ من شروطِ "الجوار"، وتستندُ إلى القانون العرفيّ،

الّذي ينصُّ على الحماية الشَّخصيّة وكذلك حماية المُمتلَكات.[1] لهذا السَّبب، تُخاطَبُ الزّوجةُ المُنتمية إلى قبيلةٍ غريبةٍ عدّةَ مرَّاتٍ "بجارتي"من قبَلِ زوجِها، أي "ربيبة".[2] كما أنَّ نقلَ العقارات الّتي تُنفَّذُ عن طريق الزَّواج تتمُّ على مُستوى مجموعتَين مُختلِفَتَين بالسُّلالة. وينبغي التّأكيد أنّ تحالُفات الزَّواج أُبرِمَت معَ القبائل العربيَّة الشّمالية المُتاخِمة بشكلٍ مباشرٍ بنسبة (٦٢,٨ ٪: عدد=٣٢)، كما أُبرِمَت معَ القبائل العربيَّة الجنوبيّة بنسبةِ (٣٧,٢ ٪: عدد ١٩). في هذه الطّريقة، يتمُّ تأمينُ المُساعَدة لتلك الجماعات القبليَّة، الّتي معها ارتبطَت بعلاقاتِ المُصاهَرة. مع هذه الظّروف، بغضِّ النّظرِ عن بعضِ الأهدافِ السّياسيّة، تمكَّنَ النّشاطُ السّريعُ من البدء في مجال الرّحلات التّجاريَّة الفرديّة، والّتي تمَّ توسيعُها إقليميّاً عبرَ مُختلَف المناطق المُحيطة بمكَّة. وينبغي للمرء ألّا يُغفلَ حقيقةَ أنّ توفيرَ الحماية مُدرَجٌ في التزامات المُصاهَرة للمُساعَدة، الّتي كانَت واحدةً من أهمِّ المُتطلَّبات الحاسمة للنّشاطِ التّجاريّ للمكيّين خارج مُستوطَنتهم والأشهر المُقدَّسة، أي في وقتِ الحجّ إلى مكَّة. ومن أجلِ الاستيفاء، يجبُ أن يُضافَ إلى ذلك أنَّه في الوقت نفسِه كانَت المُعاهَداتُ بين القبائل قادرةً أن تكفلَ الحماية اللّازمة لهذه الأعمال.

أودّ هنا أن أعيدَ باختصارٍ المعلوماتِ التي لدينا على الشَّكل التالي:

لقد شكّلَت تحالفاتُ الزَّواج من دونِ شكٍّ أداةً اجتماعيّةً مُهِمَّة لأوصياء قُصي، والّتي سهَّلَت الاستمرارَ في أهدافهم وغاياتِهم الاجتماعيَّة. بشكلٍ عامّ، وهناك أربعةُ أنواعٍ من تحالُفات الزَّواج يُمكن التّحقُّق منها: زواج بنت العم،

---

[1] قارن مع **تيان**: ٦٠ والصَّفحات التالية، **دوستال**: ١٩٨٩.

[2] الأعشى، رقم. ٤١، ١ (غاير: ١٨٣)؛ **ڤلهاوزن**: ١٨٩٣، ٤٥٠، رقم. ٣.

زواج ابن العم مُتعدِّد الأجيال والموسَّع، والزّيجات المُختلَطة بينَ أوصياء قُصي وباقي قريشٍ وأخيراً زواج الأباعد. ولا يمكنُ جمعُ الحالات الأوليّة الّتي تؤثّرُ على القرار بشأنِ اختيار شريكِ الزّواج من مصادر، ومع ذلك، قد نخلصُ إلى أنَّ الأهدافَ السّياسيَّة مارست دوراً مُهِمّاً، وهذا ينطبقُ أيضاً على زواج ابنِ العم ولاسيَّما النّوع ٢.

الآن أودُّ توجيهَ النَّظر إلى الأنظمة المعياريَّة المُتعلِّقة بالزّواج. هذه لها علاقةٌ مع شرعيَّة الأنسابِ (مُعِمّ، مُخوِل، صريح، ذات دمٍ نقيّ) والوضع الاجتماعيّ للولادة أن يكونَ حُرَّاً. ويشيرُ المثالُ الأوّل إلى وظيفةٍ أساسيَّةٍ وانتقائيَّة لعلمِ الأنسابِ والّتي تخدمُ فئةً مُمَيَّزة اجتماعيَّاً في تسويغ المزاعمِ الاجتماعيَّة للاعتراف بفئاتٍ لا تُعتبَرُ مُتساوِية في النّسب. أمّا العاملُ الثّاني، وهو حالةُ المولود حرَّاً، فيؤكِّد التّمايُزَ الاجتماعيّ المُشارَ إليه أصلاً تِجاهَ مجموعاتٍ حُرَّةٍ ذاتِ نسبٍ مُساوٍ وإلى تلك الّتي لم تُشرَّع بشكلٍ نَسَبيّ على أنّهم عبيد. وبعبارةٍ أخرى: المُجتمَع المكّيُّ يمثّلُ نوعاً من المُجتمَع الطّبقيّ القبليّ.[1]

---

[1] الخصائص الأساسيَّة للعشائريَّة في أي مُجتمَع طبقيّ رأسماليّ سابق في المنطقة العربيَّة يوضحُ على النَّحو التالي: تكوين مُجتمَع محدود بالطَّبقات الاجتماعيَّة؛ حدَّدت الطبقة الحاكمة وضعها الاجتماعيّ، من جهة، من خلال أيديولوجيَّة الوراثة، من جهة أخرى، من خلال الحقّ في التصرُّف والسّيطرة على أهمّ وسائل الإنتاج؛ وادَّعت أنّها وحدَها تملكُ حقَّ تقرير المصير السّياسيّ ويشيرُ إلى درجة تنموية مُختلفة من التّقسيم الاجتماعيّ للعمل. ومن المؤكَّد أنَّ هذا النوع من المُجتمَع قد يفتقرُ بدرجةٍ كبيرةٍ إلى الاستغلال الاقتصاديّ، حيثُ أنَّ الطبقاتِ الأقلّ ثراءً قُيِّمَت من وجهةِ نظرِ جدواها الاقتصاديّة التي حُكِمَت من وجهة نظر الاكتفاء الذّاتي العشائريَّة، والتي استُمِدَت من فكرةِ سيادةِ المُجتمَع القبليّ. نُظِّمَت الطبقاتُ الأقلُّ ثراءً هرميَّاً بطرقٍ مُختلِفةٍ وفقاً إلى معيارٍ من عدم المُساواة في الأصل وتخصصها المهنيّ؛ كانَ الحقُّ السّياسيّ لتقرير المصير مرفوضاً بالنّسبة لهم؛ لأنَّهم في ظلّ حمايةِ الطَّبقة الحاكمة (**دوستال**: ١٩٨٥، ١٩٥، ٢١٧، ٢٢٨ والصَّفحة التالية، ٣١٥ والصَّفحة التالية، ٣٤٥-٣٦٦). يتميَّز المُجتمَع الطّبقيُّ العشائريّ في مكَّة بالخصائص التالية: تراكُم وظائفِ العبادةِ والمُؤسَّسات السّياسيَّة داخلِ الطَّبقة الحاكمة.

في الطّبقات الاجتماعيّة، التي لا يمكنُ توضيحُها على نحوٍ أدقَّ نظراً لعدم وجود المصادر؛ لكن ربّما تكونُ واضحةً على النّحو التّالي: ١. قبائلٌ ذات أصولٍ مُتكافِئة، ٢. مجموعةُ الزّبائنِ الّذين أصولُهم ليسَت دائماً واضحةً، ٣. ربّما، بعض الحِرفيّين، ٤. العبيد.[1] ضمنَ القبائل الحرّة على سبيل المثال قريش، حيثُ تطوَّرَت ارستقراطيّتُها على قاعدةٍ من المكانة والدَّور المُكتسَب بالولادة. كما أنّ تفسيرَ العواملِ المُسبِّبة الّتي أدَّت إلى تطويرِ هذا المُجتمَع الطّبقيّ غير مُمكِنة في الوقت الرَّاهن.

إنَّ أهمّيَّةَ الوضع السّياسي هو تشكيلُ الفصائل السّياسيَّة في قريشٍ، التي جلبَت عنصرَ التّوتُّر بينَ المكّيّين حينَها. فالاتّجاه نحوَ التَّطوير الفصائليّ

تراكم إيديولوجيَّة الأصل مُرتبِطة مع سلسةٍ من زواج الأقارب، والحقّ في التَّصرُّف والسيطرة على وسائل الإنتاج (الأرض وحيازة الماشية) ورأس المال التّجاريّ- أعضاء هذه المجموعة وجدوا أنفسهم مُجبَرين على اعتبارات إيكولوجيَّة لتكريس أنفسهم للنَّشاط التّجاريّ(**دونر**: ٢٥١، ١٥٤)؛ في استحقاق تقرير المصير السّياسيّ، تمَّ استبعاد الفئات الاجتماعيَّة الأقلّ ثراءً من المُشارَكة في المُشاوَرات في دار النَّدوة. كانَت هذه تحتَ حمايةِ قريش على أساس علاقة الجوار.

[1] المشكلة التي لم يتمَّ حلّها حتّى الآن هي التي تشملُ العملاء. بالنسبة **لوولف** (ص. ٣٣٥) هو سؤال عن العبيد المُحرّرين. بجميع المظاهر، فقد خلطَ اثنين من المفاهيم القانونيَّة؛ أي الالتزام على أساس علاقة الولاء (**تيان**: ٢٣ والصَّفحات التالية) التي تنصُّ على نوع من العلاقاتِ النَسبيَّة (مولى الولادة، المُفضليات رقم. ١٢، ٢؛ ليال: ١٩٢١، ١٠٤) و علاقة الجوار، التي تتضمنُ غالباً جماعات من أصول غيرِ مُتساوِية (**تيان**: ٦٠ والصَّفحات التالية). علاقة المولى تتعهَّدُ بالمُساعَدة المُتبادَلة، راجع. مثلاً، الأغاني الهذليَّة رقم ١٥١، ١ (**ڤلهاوزن**: ١٨٨٤): "...إلا الموالي تسكب، كنتُ قد بكيتُ على المُعاهِدين (راجع. **وات**: ١٩٥٣، ١٧). نوعٌ آخر من المُعاهَدات هي علاقة الحلف (**تيان**: ٣٦)، التي من خلالها أقيمَ تحالُفُ شركةٍ على أساسِ الأصلِ المُتساوي (مولى اليمين، مُفضليّات، المصدر نفسه). التقييم الاجتماعيّ لمجموعاتِ الحرفيّين هوَ أيضاً غير واضح. في مكَّة، الأشراف على حدّ سواء مع العبيد قد اجتهدوا في مهنة الحدادة **(Dallw: 99)**. تقديم هذا التفصيل صحيح، عملية التّطوير في المُجتمَع المكي والتي لا يمكن أن تكون موضحة عن كثب ربما لا يستهان بها، لأنه استنادا إلى أساسها البدوي، قريش لم تنذر نفسها لهذه التّجَّارة (دوستال: ١٩٦٤، ١٩١ والصَّفحة التالية؛ يعقوب: ١٥٠ والصَّفحة التالية). فيما يتعلق بالعبيد (**Dalle**: ١٦٨ والصَّفحة التالية؛ **يعقوب**: ١٣٧ والصَّفحة التالية).

ربّما أيَّدَته عمليّات التّجزئة الكامنة في النُّظُم الأبويَّة في المُجتمَع. بيدَ أنّه تمَّ التّوصُّل إليها من خلال التّفريق بينَ الوظائف الدّينيَّة والسّياسيَّة والإداريَّة الّتي حدثَت في الجيل الثّاني، الّذي كانَ قُصي موحِّداً له. ولكي نتصوّرَ مدى الانقسام بينَ المُطيّبين والأحلاف، النّاجمة عن التّشكيل الفصائليّ، يجبُ أن نشيرَ إلى حقيقة أنّه كانَ هناك في مكَّة مقبرةٌ مُنفصِلة للأعضاء المُتوفّيَن من كلٍّ من هذه الأطراف.[1]

ماذا يعني هذا التّمايُزُ المُتزايدُ للأحزاب السياسيّة الّتي قمنا بتأسيسها؟ أوّلاً وقبلَ كلّ شيء، كانَت الفصائلُ حاكمةً على الهويَّة الجماعيَّة الّتي كانَت تقومُ على الأصل المُشترَك من خلال إحداثِ هويةِ مجموعةٍ جديدةٍ تشكَّلت من المزاعم المُختلِفة للسُّلطة. أمَّا بصددِ حالة الصّراع الّتي تسبّبت بحالةٍ ناجمةٍ عنه، فلا ينبغي لنا التَّغاضي عن حقيقة أنّ هذا التَّفاقُم كانَ نتيجةَ الفَرقِ المُتزايد بينَ الأغنياء والفقراء الّذي عُزِّزَ بوساطة الأنشطةِ التّجاريَّة لطبقة الميسورين.[2] إذا

---

[1] **كيستر**: ١٩٧٢، ٨٣.

[2] في المصادر، يُشارُ إلى أنَّه مع ظهورِ الرَّأسماليَّة التّجاريَّة أصبحَت مكانةُ الفوارق الاجتماعيَّة بينَ الأغنياء والفقراء أشدَّ قوَّةً. توزيع نسبة القيمة المُضافَة للمكيّين المُحتاجين نُفِّذَت باعتبارها آليةَ تعويضٍ لهذا التَّوزيع غير العادل نهائيَّاً للثَّروة (**كيستر**: ١٩٦٥، ١٢٣ والصَّفحات التالية). إنَّها ليست مسألة توزيع الفائض، لأنَّ ذلك يمثِّل تلكَ الكمّيَّات من البضائع التي تُركَت بعدَ السَّنة النّجميَّة وبعدَ أن تمَّ استيفاءُ الاحتياجاتِ البيولوجيَّة والالتزامات الاجتماعيَّة (**هاس**: ٢٠٢ والصَّفحة التالية). وتمَّ الثَّناء على هذا الأسلوب؛ أي إعادة التَّوزيع خصوصاً في الأحاديث. حيثُ اعتُبرَت علامةً على التَّقوى بينَ قريش، لأنَّه من وجهة نظر المُسلمين، كانَ لا بدَّ من التأكيد على الصِّفات الإيجابيَّة لمجموعة القرابة من النّبيّ، في هذه الحالَة تظهر قدرتهم على التَّعاطُف. وتكشف لنا نظرةٌ سريعةٌ في الشّعر العربيّ القديم أنَّ هذه المُمارَسة كانت بشكلٍ عامٍّ وسيلةً لتعزيز شرفِ الشَّخص وبالتالي كانَت مسألةَ الهيبةِ الاجتماعيَّة (**بريفمان**: ١٩٦٣، ٣٢، ٣٨، ٤٢، ٤٤؛ المصدر نفسه: ١٩٧٢، ٢٢٩ والصَّفحات التالية). الخلاصة واضحة أنَّه بسبب الرَّسول، جُرِّدَت هذه العادةُ من أيّ اتّحاداتٍ شريفةٍ وفُرِضَت على شكلِ ضرائبِ زكاةٍ كواجبٍ مُشترَك لجميعِ المؤمنين. ومن المُثيرِ للاهتمامِ التّمييز بينَ الفقراء من خلال ثلاثِ مجموعاتٍ:

كانَ لنا أن نصوّرَ كلَّ هذه الصُّعوبات وما يترتّب عليها، فكيفَ كانَت الهويَّة الجماعيَّة الجديدة، المُتمركِزة خارجَ هويّةِ مجموعةِ الفصائلِ السّياسيَّة في ظلّ هذه الظّروف، قادرةً على التَّشكُّل في قريش؟.

للإجابة عن ذلك نأتي إلى اتِّحاد عبادةِ الحُمْس، الّذي نودُّ أن نكرِّسَ اهتمامَنا له. حيثُ لم يكشف عن عقيدةِ اتِّحاد العبادةِ هذا باعتباره ابتعاداً عن المفاهيم الدينيَّة التقليديَّة، لأنَّها تمثّلُ مُجرَّدَ تعديلٍ في الدّاخل بقدرِ ما تضعُ العبادةُ الّتي تُمارَس بوساطة قريشٍ في المركز، الشَّعائرَ الّتي يُنظَرُ إليها من قبل أعضاءِ الاتِّحاد بأنَّها مُلزِمة. أيضاً لم يتمَّ الأخذُ بالأنشطةِ المنصوصِ عليها في العبادةِ والمُحرَّمات المُرتبِطة بها فقط، بل تمَّ تشجيعُ الأعضاء، وقريشٌ وغيرُها من القبائل الّتي كانَت مُقيَّدة باتّحاد العبادة هذا، شجعَت على مُراقَبةِ وصيَّة زواجِ الأقاربِ، الّتي نهَتْ الزَّواجَ المُختلَط للحُمْس وغير الأعضاء، أي ما يُسمَّى الحلّة.[1] ومن المؤكَّد أنَّه تمَّ التّعامُل معَ هذهِ القاعدة من زواج الأقارب

طائفةِ الخلعاءِ؛ المنبوذين، طائفةِ *الأغراب*، التي على الأرجح تعني الأوباش، وطائفة *الصّعاليك الفقراء*؛ الشَّحاذين أو المُتسوِّلين (**s. Dallw**: ١٦٣ والصَّفحة التالية).

[1] فرضَ الحُمْس تعاليمَ مُعينَّةً للتّجنُّب في مُمارسَاتهم الطقوسيّة في أثناء حالة التَّقديس خلال الإحرام في الأشهر المُقدَّسة: فهم لا يعدون روائب أو زبدة، ولا يأكلون زبدة مُصفَّاة (سمن)، ويمتنعونَ عن مُمارَسة الجنس، ويرتدون الملابس التي كانت مصنوعة فقط من وبر الإبل ولم يستخدوا هذه كحماية من الشمس. كانوا يتجنَّبونِ الخيام المصنوعة من شعر الماعز، ولا يبحثون في أثناء حالة الإحرام عن أيّ ظلال، لا يدخلونَ البيوت من باب المنزل، لكن من خلال فتحة صُنعت خصيصاً في الجزء الخلفيّ من المنزل. كانوا يرفضونَ اللّحوم الطرائد والزَّواج مع الحلّة، تلك القبائل التي رفضَت أنظمة عباداتهم (الأزرقيّ، ١٢٣ والصَّفحة التالية؛ ابن سعد: ٧٢؛ **كيستر**: ١٩٦٥، ١٣٢-١٤٢؛ **فستنفيلد**: ١٨٦١، ٨٩ والصَّفحة التالية؛ **وات**: ١٩٧١).

وفيما يتعلَّق بالحُمْس، ينبغي أن ننظرَ إلى الاتّصال الّذي تمّض ذكره في الأحاديث، التي وفقاً لها بادرَ هاشم بن عبد مناف إلى ترسيخ "عقود إيلاف"، بطبيعة الحال مع تلك القبائل التي لا تنتمي إلى الحُمْس. على أساس هذه العقود، كانَت المؤسَّسات التّجاريَّة لقريش قادرةً على تنفيذها (**كيستر**: ١٩٦٥، ١٤١، ١٤٣؛ **سيمون**: ٢١٦ والصَّفحات التالية). ويمكن أن يُضاف أنَّ العلماء

بمرونةٍ كافيةٍ بحيثُ تُيسِّرُ الزّواجَ المُختلَط، كما تمَّ تأمينُ عضويّة الأطفال الّذين ينتمون إلى الحُمْس. وبهذه الطّريقة، تمَّ تأسيسُ الهويّة الجماعيّة؛ هذا لم يُمثَّل بوساطة شخصيّةٍ من سلفٍ مُشترَك أو من خلال عضويّةٍ لفصيلٍ سياسيّ، بل

لم يكونوا قط واضحين حولَ عمل "إيلاف". في القانون العرفيّ القبليّ، تمَّت الإشارة إلى تفسيراتٍ مُتناقِضة لهذا المفهوم **(مارسدن: ١٥، ٢١)**. كما رأينا من وجهة نظر القانون العرفيّ، هذا النّوع من العقود يمثّل الحماية، التي يتمُّ من خلالها ضمانُ سلامة الأرواح والمُمتلَكات بينَما يتمُّ المرورُ عبرَ منطقةِ القبيلةِ لأحدِ أفرادِ قبيلةٍ أخرى مُقابِل مبلغ مُتَّفَق عليه من التَّعويض **(تيان: ٦٧** والصَّفحة التالية). ممَّا يدعو للشَّكّ هو ما إذا كانَ إدخالُ هذا النَّوع من العقود يمكنُ أن يُعزَى إلى هاشم، كما افترضنا ذلك. بياناتي الإثنوغرافيَّة الخاصَّة مأخوذة من حديث الحجاز ضدَّ مثل هذا الافتراض. أولاً، تمَّ تأسيسُ مُصطلَح "إيلاف" في القانون العرفيّ القبليّ في الوقتِ الحاضر وهو مُشتَق من ادّعاء القبيلةِ بالسّيادة. وهذا يتطلَّبُ قواعدَ غيرَ قابلةٍ للتغيير لعبور وإقامة أعضاء قبيلةٍ أخرى في الأراضي الخاضعة لسيادة القبيلة من أجل إمكانيّة تحقيق ضماناتِ الحماية. ثانياً، وهو أنَّ "إيلاف" لا يمكنُ أن تُبرَمَ إلا مع مشايخ القبائل، كما فعلَ هاشم، لكن هناك أيضاً احتمالاتٌ للدّخول في عقد اتّفاق مع أعضاء مُمَيَّزين/بارزين من قبيلة غريبة. في مثلِ هذه الحالة، على سبيل المثال، التّاجر يدخلُ إلى "إيلاف" مع البدو، والّذي بموجبه لا يتولّى البدوُ فقط نقلَ البضائع، بل يضمنونَ سلامةَ (كفالة) السّلع التي ائتُمِنوا عليها أيضاً. من هذا الوضع، أعتقدُ أنَّنا يمكنُ أن نفترضَ أنَّ هاشماً لجأ إلى عرف متَّبع بالفعل في القانون العرفيّ.

ولدمج مكَّة في الشَّبكة التّجاريّة في ذلك الوقت من المنطقة العربيَّة، تمَّ وضعُ شرطَين أساسيَين يُشكِّلان شرطاً أساسيَّاً بالغَ الأهمّيّة، فهم نتاج المُواجَهة بينَ القوَّتَين العظميَتين في الشَّرق الأدنى، البيزنطيين والساسانيين. هاتان الحالتان التي قبلَ كلّ شيء لا بدَّ من التأكيد عليهما: أولاً، التّحوُّل في طريق تجارة بلاد ما بينَ النهرين نحو شمال غرب المنطقة العربيَّة، وهي المنطقة التي يمكن للمكيّين بحكم موقع استقرارهم الجغرافيّ أن يصلوا بسهولة إليها؛ ثانياً، ما وردَ في الفقرة ٥ في مُعاهَدة السّلام لعام ٥٦١ ميلادي بينَ الإمبراطوريّة السَّاسانيَّة والبيزنطيَّة. إنَّها تطرَّقت إلى تنظيم دفع واجب للسّلع التي يتمُّ جلبُها من قبل التّجَّار العرب. وحثَّت العربَ لجلب بضائعهم فقط عن طريق المواقع المُقرَّرة، أي درعا البيزنطيَّة ونصيبين السَّاسانية. وقد تمَّ الالتزام بأنظمة البضائع المُسيطر عليها القادمة من المنطقة العربيَّة من قبل اثنين من القوى العظمى حتى عند ضلوعهما في النِّزاعات. شكَّلت هذه الأنظمة شرطاً أساسيَّاً ذا أهمّيَّة كبيرة لتسويات العقد المُبرَم بينَ قريش ومُمثِّلي الحكومات من كلٍّ من الإمبراطوريتين، التي على أساسها أمكنَ تأمينُ نقل البضائع في نهاية المطاف **(كوار: ١٨٤، ١٩٢** والصَّفحات التالية).

وكان هاشمٌ أوَّلَ من أبرمَ هذه المُعاهَدة (العهد) مع مُمثِّلي الحكومة البيزنطيَّة في سورية، وفقاً لذلك، قدَّمَ إخوتُه الترتيبات نفسها مع السُّلطات الحكوميَّة المركزيَّة في بلاد ما بينَ النَّهرين السَّاسانيَّة، في اليمن والحبشة.

عبرَ قبولِ عبادةِ قُريش. والمقطع التّالي من قصيدةٍ تشهدُ على الأهمّيَّة الاجتماعيَّة للحُمْس. وقد نُسِبَت القصيدةُ إلى الزُّبَير بن عبد المطَّلب بن هاشمٍ بن عبد منافٍ:

ولولا الحُمْس، لمْ يلْبَسْ رجالٌ ثِيَابَ عِزَّةٍ، حتّى يموتوا[1]

ولا ينبغي أن تمرَّ من دونِ ذكرِ أنّه كانَ للحُمْس فرقةٌ عسكريّةٌ خاصَّة، وهي زادُ المحرومين.[2] ويوضّحُ هذا العاملُ ما هيَ وسائلُ القوَّة الّتي يُمكِنُ لقريشٍ الاستفادةُ منها لترسيخِ أهدافِها.

ذلك لا يُسوِّغُ مُناقَشاتٍ أخرى، لأنَّه معَ تأسيس مُنظَّمة الحُمْس، تمَّ إقرارُ مطلبٍ مُهِمٍّ لتحقيق التّكامُل المُكثَّف في مكَّة في شبكة التِّجارة العربيَّة الخارجيَّة في ذلك الوقت.

وقد قامَ **أوغو فابيتي**، في الآونة الأخيرة، بمحاولةٍ لمُتابَعة مسألةِ أصلِ الحُمْس. ويستندُ تفسيرَه على اقتناءِ "القرابة الطقوسيَّة" كما أوضحَ **ي. وولف**، الّذي كتبَ أوّلَ دراسةٍ أنثروبولوجيَّة عن التّنظيم الاجتماعيّ لمكَّة قبلَ الإسلامِ، وفسَّرَ علاقةَ السَّيّد والزّبائن على أساس اليمين الّتي تختتِمُ هذا بمعنى

[1] **"ولولا الحُمْس، لمْ يلْبَسْ رجالٌ، ثِيَابَ عِزَّةٍ، حتّى يموتوا"**، مقتبس عن ابن سعد الأندلسيّ: "نشوة الطّرب في تاريخ جاهليّة العرب". أنا مدين كثيرا *للبروفسور* **حسن شمة** (جامعة الرّياض) لموافقته على إلقاء نظرة على المخطوطة التي يجري إعدادها بصورة مُشتركة للإصدار من قبل البروفيسور **أحمد كمال زكي** (جامعة الرّياض).

[2] **كيستر**: ١٩٦٥، ١٤٣.

"القرابة الطَّقوسيَّة"، حيثُ إنَّ مُصطلَح "مولى اليمين" هذا يعني حرفيّاً "قريباً باليمين" ربّما كانَ مُفحِماً بالنّسبة له.[1]

من خلال هذا الافتراض الأساسي طوَّرَ **فابيتي** هذا التّفسير:

"يمكنُ تفسيرُ مؤسَّسة الحُمْس ما قبلَ الإسلام كإجابةٍ أكثرَ أو أقلَّ لاشعوريّةً من قبلِ قريشٍ لعدم موثوقيَّةِ النّظامِ الّذي يقومُ على أنموذجِ القرابة. هذه الإجابةُ تتمثَّلُ في اقترانِ شكلٍ من أشكالِ التّضامُن القائم على الأنساب "القرب" (الحقيقيّ أو الوهميّ) مع نوعٍ من التّماسُك على أساس "الإيمان" المُشترَك (الدّين)".[2]

وقدّمَ بالتّالي عالمُ الأنثروبولوجيا التّفسيرَ المعقولَ تماماً، والّذي تقبلُهُ أنتَ\أنتِ من دون ريبٍ في حال كانَ المرءُ على استعدادٍ لقبولِ المنطقِ المُفترَض للتّطوُّر، ووفقاً له يستندُ البحثُ عن هويَّةٍ جماعيَّةٍ جديدةٍ للإشارة مرّةً أخرى إلى افترضِ "القرابة الطُّقوسيَّة". وهي عمليَّة الطَّعنِ بالإمكاناتِ المُتاحة من المعرفةِ الاجتماعيَّة. ويمكنُ للمرءِ أيضاً أن يطرحَ تساؤلٍ شرعيٍّ عمّا إذا كانَت عواملُ أخرى قد أدَّت إلى التَّحدِّي التّطوُّري الّذي نتجَ كردٍّ فعلٍ على تشكيلِ الحُمْس.

أمّا السّؤالُ الثّاني المُتَّصِل مع هذا هو: هل كانَت العواملُ الثّقافيَّةُ الاجتماعيّة الأخرى غير تلك الكامنة حتّى الآنَ وراءَ مُصطلَح "القرابة الطّقوسية" هي السّبب الجذريّ لردّ الفعل هذا؟.

---

[1] **وولف**: ٣٣٥؛ "القرابة الطقوسيَّة"، المُفترَضة من قِبله، تشيرُ فقط إلى فئة *مولى اليمين* (المُفضّليات، رقم. ٢٢، ٣؛ ليال: ١٩٢١، ١٠٤).فيما يتعلَّقُ بالأخذ بالقسم (**ڤلهاوزن**: ١٨٩٧، ١٨٦).

[2] ***فابيتي***: ٣٢.

لضمانِ حجَّتي، سوفَ أستخدمُ فكرةَ أنّ المُجتمَعات تستفيدُ من بعض المفاهيم الحاسمة في التّقاليد الثقافيَّة لإعادةِ تنظيمِ النّظامِ الخاصّ بها أو بمناطقها الجزئيّة. فمن المُستَحسَن أن أذكرَ أنَّ المرءَ يربطُ أصلَ الحُمْس مع سياقٍ تاريخيٍّ مُعيَّن، بالتّحديد الحملة الثّانية العسكريَّة لأبرهة، نائبِ الملكِ الحبشيِّ اليمنيّ، ضدَّ مكَّة (٥٧٠ ميلاديّ).[١] هذا العاملُ يشكّلُ الأساسَ في خطَّتي للمُناقَشة. وفي مقالٍ نَشرَ **م. ج. كيستر** "بعضَ التّقارير المُتعلِّقة بمكَّة" (١٩٧٢)، وتمَّ العثورُ على إشارةٍ مُثيرةٍ للاهتمام في الأهداف الدّينيَّة من هذا المشروع وأسبابه. فإذا كانَ هذا التّراث (ربَّما من وجهةِ نظرٍ إسلاميَّة) يوضِّحُ العناصرَ الدّينيَّة الّتي تؤيّدُ المصالحَ الاقتصاديّة في نهاية المطاف، فإنَّها، مع ذلك، تحتوي على بعض المعلومات الّتي لا يمكنُ اعتبارُها من دون تعقيد وهميَّةً، فحتّى الأساطيرُ تحتوي دائماً على نواةٍ من الحقيقة التّاريخيَّة. وإذا كنتُ قد مررتُ عبرَ قصصٍ عن التَّدنيس المزعوم لكنيسة صنعاء من قبل شركاءِ تحالُفِ قريشٍ باعتبارها السّببَ الرّئيسَ لمشروع أبرهة، فالصّدامُ بينَ ديانةِ المكّيّين الوثنيَّة والمسيحيَّة يمكنُ تفسيرُه بصفتِه الدَّافعَ الرّئيسَ في التّقاليد.[٢]

إنَّ صلاةَ عبدِ المُطّلِب مُقابِلَ الكعبةِ تشيرُ إلى وضع كانَ يُعتبَرُ تهديداً من قبلِ قريشٍ، الّتي كانَت في ذلك الوقت مُصمِّمة على المُطالَبة بالاعترافِ للجزءِ المسيحيّ في اليمن الحبشيّ: "لا همَّ (يا ربّ)! إنَّ المرءَ يمنعُ حلَّه فامنعْ حلالَك لا يغلبنَّ صليبُهم و محالَّهم عدواً محالك.[٣] فالصّراعُ الدّيني النّاشئ بهذه الصّورة هو أيضاً واضحٌ في ردّ مُضَر على جهود أبرهة لاستمالة هؤلاء إلى

---

[١] **كيستر**: ١٩٧٢، ٧١ والصَّفحات التالية؛ **مولر**: ١٣٠؛ ***بيستون***.
[٢] **كيستر**: ١٩٧٢، ٧٠.
[٣] الأزرقيّ: ٩٦؛ **فستنفيلد**: ١٨٦١، ٤٧.

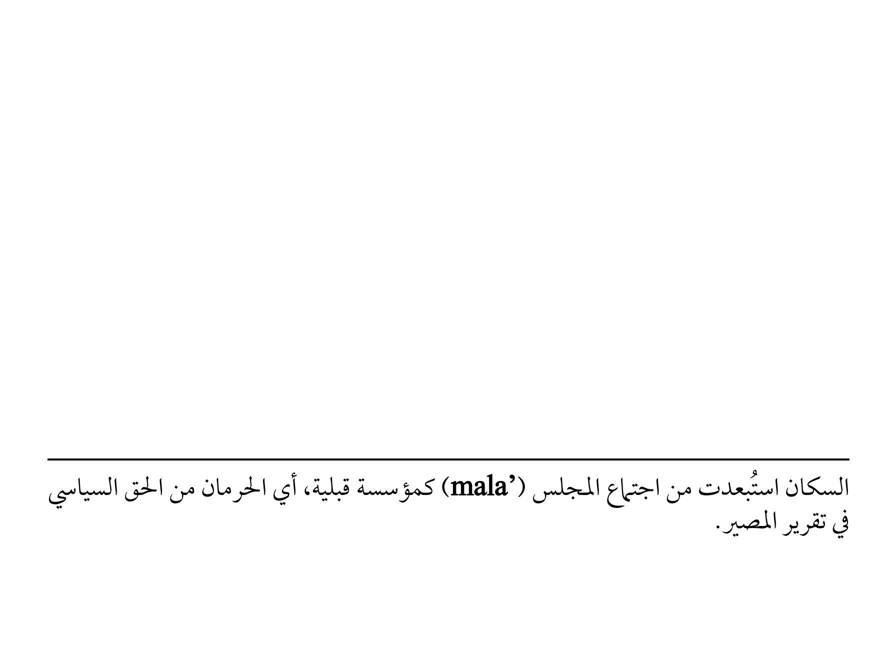
المسيحيّة: "نتبعُ التقاليدَ التي ترتكز في عاداتِ وتقاليدِ شعبنا".[١] الآية "في قومِنا"، أي في عاداتِ وتقاليد شعبنا، ومن بينها الدّين. على هذه الخلفيّة، قد يكونُ التّفسيرُ التّالي مُمكِناً: قريشٌ أو لنكن أكثرَ دقّةً كانَ ردُّ الفعل لأوصياء قُصَي أرستقراطيّاً على التّحدِّي الدّينيّ بعدَ فشلِ أبرهة من خلال تشكيلِ الهويّةِ الجماعيَّةِ الدّينيّة، ألا وهي الحُمْس. ومن أجل تأمين وضعِهم الاجتماعيّ السّائد في المُجتمَع المكّي أدركوا ضرورةَ مثلَ هذه المؤسّسة. كما أنَّ اللّجوءَ إلى عبادة مُراقَبةِ مَن قبلَهم فضلاً عن المفاهيم الدّينيَّة المُرتبِطة بها قدَّمَت نفسَها كقوَّةٍ مُوازِيةٍ للادّعاءات المُلِحّة لدينِ السّلطةِ الحاكمةِ في ذلك الوقت في اليمن. وبعبارة أخرى: تُمثِّلُ الحُمْس مُحاوَلةً ناجحةً لمُجتمَع ما قبلَ الدّولة لتأمينِ وتعزيزِ سلطةِ قريشٍ المركزيّةِ عن طريق إيديولوجيَّة تراثٍ ثقافيّ صريح.[٢]

---

[١] **كيستر**: ١٩٧٢، ٧٢.

[٢] فيما يتعلَّق بطابع مكَّة قبل قيام الدولة، يمكن الاستشهاد بالمُناقشات التالية: **١.** إنَّ بعض الوظائف المتراكمة في الأصل من أوصياء قصي تمَّ تقسيمها، وكان من غير الممكن إنشاء مجموعة قيادة مركزية بين أوصيائه، إذا كان أحد منهم يتجاهل مهام العبادة. **٢.** لا يوجد قانون محدد وليس هناك محكمة مركزية لسلطة القضاء. سلطة القضاء بشأن الأسواق الموسمية تقع خارج مكة، أي "عكاظ، كان لزاماً على أفراد القبائل الأخرى، وعلى سبيل المثال تميم (**كيستر**: ١٩٦٥، ١٥٦؛ راجع. أيضاً **تيان**: ١٩٦٠، ٤١ والصَّفحات التالية، ٥٥). **٣.** لا يوجد أي دليل عن أي تمدُّد مكانيّ للسّيادة الإقليميّة المكّيَّة. فحروب الفجار التي غالبا ما ذُكرت لم تحقق أي تنامي في نفوذ لقريش (**كرونة**: ١٩٨٧، ١٤٧). هذا الوضع لا يلامس حقيقة أن للمكيين خارج مستوطنتهم أي سند ملكية لأرض، على سبيل المثال عبد المطلب في الطائف (**كيستر**: ١٩٧٢، ٧٤). ٤ . المكيين لم يكن لديهم عملة خاصة بهم كما كان متعارف عليه في الدول الحديثة. لم يكن هناك سوى النقود الساسانية والبيزنطية والحميرية في التداول (**Dallw**: ١٤٣ والصَّفحة التالية).

فيما يتعلق بالمناقشة الإنثروبولوجية (**Claessen & Skalnik**: ١٧ والصَّفحات التالية، ٦١٩-٦٥٠). بل هو أيضاً موضع تساؤل حول ما إذا كان المُجتمَع المكي يمكن اعتباره "جمهورية تجارية" (**لامنس**)، لأن الدستور المقابل كان قد ضل عن السيادة الممنوحة على جميع السكان. وفي هذا السياق، ينبغي للمرء أن لا يغفل عن أن الجماعات الاجتماعية الأقل ثراء من



السكان استُبعدت من اجتماع المجلس (**mala’**) كمؤسسة قبلية، أي الحرمان من الحق السياسي في تقرير المصير.

إيلافُ قُريش

يوري روبن

المُقدّمة:

لقد تمَّ تحليلُ **سّورة قريش ١٠٦** بشكلٍ دقيقٍ بوساطة **بيركلاند**، الّذي وصلَ إلى استنتاجٍ مفادُه أنّه يتعاملُ مع "عُهودِ الحماية" (إلف، إيلاف) حيثُ يُقالُ إنَّ بني عبدِ مناف، هاشم والمطّلب وعبد شمس ونوفل، قد حصلوا عليها من ملوكِ الدّول المُجاوِرة، قبلَ مُحمَّدٍ نحو مِئةِ سنةٍ. معَ هذه العهود اعتادَ تُجَّارُ قريشٍ السّفرَ مع قوافلهم من دونِ التّعرُّض للهجوم، وبذلك أصبحوا "سادةَ الاقتصادِ في غربِ المنطقةِ العربيَّة".[1] وفي شرحِ معنى السُّورة ككلّ، يقولُ **بيركلاند**: إنّ "قريشاً اعتادَت الثّقة بالمُعاهَدات، أي بأفرادٍ ذوي صفةٍ مُمَيَّزة أو رسائلِ حمايةٍ، لحماية قوافلهم. لكنَّ مُحمَّداً الآنَ أمرَهم بعبادةِ الرّبِّ السَّماويّ. لأنَّه هو المصدرُ الأخيرُ لغذائهم وأمنهم".[2]

هذه النَّظرةُ التي تتعلَّقُ بالخلفيَّة التّاريخيَّة ومعنى سورة قريش (١٠٦) تشكَّلَت بوساطة **بيركلاند** بعد دراسةٍ مُستفيضةٍ للتّفسيرِ الإسلاميّ، الّذي يراهُ **بيركلاند** مصدراً موثوقاً لفهم القرآن، وبالتّالي فهم العالم للنّبيّ مُحمَّدٍ أيضاً، بناءً على الخلفيّة العربيَّة الّتي عاشَ فيها. ولايزالُ إدراكُ **بيركلاند** لقيمةِ التّفسير

[1] **بيركلاند**، ١٢٣. يبدو أنَّ الباحثين الآخرين الّذين تعاملوا مع هذه الاتّفاقيَّات لهم الرَّأيُّ نفسه الّذي يشيرُ إلى **سورة قريش (١٠٦)**، انظر **كيستر**، "مكَّة وتميم"، ١٢١؛ **سيمون**، ٢٠٦، ٢١٨، ٢١٩، EI²، بمُسمَّى "إيلاف".

[2] ص. ١٠٩.

الإسلاميّ مُناسِباً، على الرَّغم من الانتقادات الأخيرة لمنهجِهِ التّاريخيّ.[1] لكنَّ دراستَه لهذه المـادّة غيرُ كافيةٍ في كثيرٍ من النّواحي. فبقدرِ أهمّيَّة السُّورة (١٠٦)، يبدو أنَّ التّفسيرَ الإسلاميَّ يستحقُّ إعادةَ النّظر، ومن المُؤمَّل، أنَّه سيُعطينا نظرةً أفضلَ حولَ الخلفيّةِ التّاريخيَّة ومعنى هذه السّورة الأكثر أهمّيَّة.

الآيات ١-٢: "(١) لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ(٢) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ و١١١الصَّيْفِ"

تُفتتَحُ الآيةُ ١ بحرفِ الجرِّ "لِ". ويستندُ تفسيرُ **بيركلاند** لمعنى حرفِ الجرّ هذا على قراءة مُختلِفة[2] نُقِلَت عن عكرمة **(توفّيَ ١٠٥ هجريَّة/٧٢٣)**، حيثُ قُدِّمَت هذه العبارةُ **لإيلاف** كشكلٍ من الأشكال اللّفظيَّة: ليألف. بناءً على ذلك يترجمُ **بيركلاند**: (من أجلِ حمايةِ القافلة ...). ولكن، كما سيتّضحُ أدناه، إنَّ حرفَ الجرِّ (لِ) في رواية عِكرمة هو لام الأمر، حتّى أنَّ المقصودَ من هذه القراءة، والّتي على أيّةِ حالٍ تبدو ثانويَّةً، مُختلِفٌ تماماً عمَّا اقترحَه **بيركلاند**.[3]

بحسب كلِّ القراءاتِ الأخرى، يُتبَعُ حرفُ الجرّ (لِ) بمصدرٍ حيثُ تمَّ تقديمُه إمّا (إيلاف-**ilāf**)، أو (إيلاف-**Ilāf**)، أو أَلْف (ilf). يبدو حقّاً أنَّ

[1] انظر **ج. وانسبروغ**، *دراسات قرآنيَّة*، أوكسفورد ١٩٧٧، ١٢٠، ١٢٦.

[2] **بيركلاند، ١٠٤**، ١٠٨.

[3] حتّى بالنّسبة لإدراك **بيركلاند** الخاصّ، إنَّ قراءةَ عكرمة ليسَت بالضَّرورة أصليَّة. لقد زعمَ (ص. ١٠٨): "لا يمكنُ لأحدٍ بعدَ الهجرةِ أن يقترحَ تلفيقَ نصٍّ يحتوي على طلبِ قريشٍ عبادةَ اللهِ مقابلَ حماية قوافِلِهم، وهي القوافلُ نفسُها التي هاجمَها مُحمَّد ونهبَها". لكن، في واقعِ الأمر، يمكنُ لهذه القراءة تحديداً أن تكونَ قد وُجِدَت من أجل التَّأكيد أنَّ عبادة الله فقط تكفلُ الحماية لقوافلِ قريشٍ. انظر أيضاً المَلْحُوظات في **بارت، ٥٢٣**.

حرفَ (لِ) تُتبَعُ أصلاً بمصدرٍ من نوعٍ ما، الّذي ينسجمُ مع حقيقة أنَّ الآية ٢ لديها مصدرٌ أيضاً من الجذر نفسه. كذلك شرحَ الخليل بن أحمد **(توفِّيَ ١٠٧هجريَّة/٧٨٦)** وسيبويه **(توفِّيَ ١٨٠هجريَّة/٧٩٦)**، كما نُقِلَ عن الرّازيّ وغيرهم، (لِ) على النّحو التّالي:[١] **"فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ، لإِيلافِ قُرَيْشٍ"**.[٢]

يعني هذا التّفسير أنَّ معنى (لِ) هو بسببِ أو بفضلِ، بحيثُ يتمُّ استخدامُه في الواقع للتّعليل (**li-l-ta'lil**)، وتشيرُ إلى السَّببِ أو العلّة.[٣] ويرِدُ السّببُ نفسُه في مُصطلَح "إيلاف"، والّتي وفقاً لخليلٍ وسيبويهِ، تعني الخَير (النّعمة) من الله نحوَ قُرَيشٍ. وبسببِ هذا الخَير، كانَت قُرَيْشٌ مُطالَبة (في الآية ٣) بإظهارِ امتنانِها في عبادة **(رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ)**.

يشاطرُ أيضاً ابنُ قتيبة الرّأي القائل بأنَّ قريشاً مُطالبةٌ بعبادة **(رَبّ هَٰذَا الْبَيْتِ)** كعربونِ امتنانٍ لخيرِه **(توفِّيَ ٢٧٨هجريَّة/٨٨٩)**.[٤] ويبدو أنَّ هذا التّفسير معقول،[٥] لأنَّه يقدّمُ السّورةَ بما يتماشى مع العديدِ من الآياتِ القرآنيَّة،

---

[١] انظر الرَّازيّ، ١٠٥؛ الطّبريّ، ١٩٩؛ أبو حيان، ٥١٤. انظر أكثر، الزَّمخشريّ، ٢٨٧؛ البيضاويّ، ٣١٥؛ القرطبيّ، ٢٠٨. راجع. **بيركلاند**، ١١٤-١١٥، ١١٨.

[٢] **"فلْيعبدوا ربَّ هذا البيت لإيلاف قريش"** أي: ليجعلوا عبادتَهم شكراً لهذه النّعمة واعترافًا بها.

[٣] انظر **رايت**، ٢، ١٥١. يدركُ النّحويُّون حقيقة أنّ كتابة *فَ* في *فليعبدوا* متبوعة ب *لِ* لا تتفقُ مع أحكام القواعد الكلاسيكيَّة (انظر **بيركلاند**، ١٠٢). لكن، في الحقيقة، إنَّ القرآن يحتوي على الكثير من الحالات غيرِ النّظاميَّة.

[٤] ابنِ قتيبة، *مُشكل*، ٤١٥: ثمَّ أمرَهم بالشُّكر فقالَ: ***"فليعبدوا ربّ هذا البيت...."***.

[٥] كانَ اقتراحُ **وانسبروغ** كالتَّالي: (دراسات قرآنيَّة، ٢٢٥) هذا التفسير هو مُجرَّد نتيجةٍ لمحاولاتِ شرحِ وظيفة حرفِ **اللام**، ولا يعني بالضّرورة أنَّه لا يتَّفقُ مع المقصدِ الأصليّ لهذه السورة.

حيثُ تكونُ قوَّةُ الله وفضلُه وخيرُه (عادةً ما تكونُ على نطاقٍ شامل) الّتي يُستشهَد بها هي السَّبب في تكريس النّاس لعبادتِهم بشكلٍ حصريّ إلى الله.[1] ومع ذلك، إنَّ السّورةَ الحالية فريدةٌ من نوعِها، حيثُ تحصرُ الخيرَ الإلٰهيَّ في ظروفٍ دنيويَّةٍ مُعيَّنة، مُرتبِطة معَ مجموعةٍ مُحدَّدةٍ (قريش). كما تمَّ التَّأكيدُ من خلال أوائل المُفسِّرين المُسلِمين أنَّ عبارةَ "لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ" تعني الخيرَ من الله نحوَ قريش. ويفسِّرُ مُجاهِد **(توفِّيَ ١٠٤ هجريَّة/ ٧٢٢)** هذه العبارة على النّحو التّالي: "نِعمتي على قريشٍ ".[2] كذلك قُدِّمَ التّفسيرُ نفسُه من قبل سعيد بن جبير **(توفِّيَ ٩٥هجريَّة/٨١١)**، نقلاً عن ابن عبّاس.[3] ويرى هذا التّفسيرُ أنَّ عبارةَ "لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ" مُرادِفةً "لنِعمتي على قُريشٍ". وجاءَ ذلكَ في الكثيرِ من أقوالِ سفيان بن العينة (توفِّيَ ١٩٦هجريَّة/٨١١).[4]

الواقعُ أنَّ "لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ" هي مرادفة لـ "نعمتي على قريش" يعني أنَّ كلمةَ (قريش) هي المفعول من المَصدر السّابق، المُلحَق به.[5] وبالتّالي موضوعُ المصدر من الآيات ١-٢ ككلٍّ، هو الله. لكن لم يُذكَرِ الله صراحةً، ممَّا يشيرُ الى أنَّه بديهيٌّ، في الواقع وبعبارة أخرى، قريش نفسها، الّتي لها وُجِّهَت هذه السّورة، كانَت على بَيّنةٍ من حقيقةِ أنّها موضوعُ الخيرِ الإلٰهيّ. وينعكسُ هذا الوعي، على سبيل المثال، في اللّقب (أهل الله)، أي (شعب الله)، الّتي كانَت

[1] انظر مثلاً، **وات**، مقدمة **بيل** إلى القرآن، ١٩٧٠، ١٢١ والصَّفحات التالية.
[2] الطّبريّ، تفسير، ١٩٨؛ القرطبيّ، ٢٠١. راجع. **بيركلاند**، ١١٠.
[3] الطّبريّ، تفسير، ١٩٨.
[4] البُخاريّ، ٦، انظر أيضاً البغاويّ، ٢٤٦.
[5] مصدر مُضاف إلى المفعول. راجع. الرَّازيّ، ١٠٥.

قريشٌ تُعرَف به منذُ عصور ما قبلَ الإسلام.[1] وغالباً ما يرتبطُ مُصطلَحُ إيلافٍ بشكلٍ وثيقٍ مع الله، وكانَ لقبُ "أبي إيلاف" على الأرجحِ اسماً لآلهة،[2] بينَما نجدُ العبارة "إيلاف الله"، والّتي كانَت شائعةً في الشّعرِ العربيّ القديم،[3] تعني الضَّمانة (الأمان)، والحماية من قبل الله.[4] كذلك في القرآن نفسِه، إنَّ الجذرَ أَلَفَ في كثيرٍ من الأحيان لا يُستخدَم في الاتّصال مع خير الله.[5] ولذلك فمن الواضح أنّ مصدرَ هذا الجذر، عندَما ضُمَّ لكلمة (قريش)، نُقلَ على الفور إلى جمهورِ مُحمَّدٍ من أجل الشُّعور بخير الله وضمانتِه و حمايته لهذه القبيلة.

يتمُّ تحديدُ طبيعةِ خيرِ الله نحوَ قريش وحمايتِه لهم في الآية ٢: "**إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ**". كما أنَّ مُجاهِداً، الّذي كما قلتُ قبلَ قليل، فسَّرَ عبارةَ

---

[1] مثلاً، ابن هشام، ١، ٥٩.

[2] انظر **كاسكل**، اللحيانيَّة واللحيانيّين، **كولن** ١٩٥٤، ١١٠ (رقم. ٧٢). أنا شاكر للبروفيسور **كيستر** لهذا المرجع.

[3] انظر الأبيات عن مُعاد في **كيستر**، "مكَّة وتميم"، ١١٨، رقم. ٤.

[4] انظر *تاج* و لين، بمُسمَّى "ألف".

[5] القرآن **سورة آل عمران الآية ١٠٣: " وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ "، وسورة التوبة الآية ٦٣: " أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَٰلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ "، وسورة النور الآية ٤٣: " أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ "**.

"لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ" على أنَّها خيرُ الله تِجاهَ قريشٍ، يمضي في تفسيرِ الآية ٢ على النَّحوِ التّالي: "إيلافُهم ذلك فلا يشقُّ عليهم رحلةَ شتاءٍ ولا صيفٍ".[١][٢]

هذا التّفسيرُ هو الأكثرُ قبولاً، والّذي دُوِّنَ نقلاً عن ابنِ عباسٍ،[٣] لأنَّه يتّفق مع المعنى الأساسيّ للجذر "أَلِفَ"، الّذي يعني في شكلِه الأوّل أن يكونَ مألوفاً، أو مُعتاداً على شيء.[٤] في الواقع هذا هو المعنى الدّقيق للجذر في العبريّة القديمة أيضاً،[٥] حيثُ يحتوي على مفعولين عندَما يُستخدَم بمعنى المُسبّب.[٦] وفي السّورة الّتي لدينا، لأنَّ الله هو الفاعلُ، فإنَّ "أَلْفاً" تحملُ معنى المُسبّب، بحيثُ تحتوي مفعولَين. ويتضمّنُ تفسيرُ مُجاهِدٍ أنَّ المفعولَ به الأوّل هو قريشٌ، والثّاني هو الرّحلةُ. وتدورُ الجملةُ كلُّها حولَ فكرةِ اعتيادِ قريشٍ (من قبل الله) على رحلةِ الشّتاء والصّيف.

إنَّ الفكرةَ الأساسيَّةَ من الآياتِ ١-٢ فُهِمَت بشكلٍ صحيحٍ من خلال ابن قتيبة، الّذي يوضِّحُ: (أنت تقول: "أَلِفتُ موضعَ كذا"، عندما تلجأ إليه عادةً، وتقولُ: "أَلِفانه لله"، تماماً كأن تقولُ: "أنا ألجأ عادةً إلى مكانٍ، وإنَّ

---

[١] الطّبريّ، تفسير، ١٩٨: إيلافهم ذلك، فلا يشقّ عليهم رحلة شتاءٍ ولا صيفٍ. انظر أيضاً البُخاريّ، ٦، ٢١٩؛ القرطبيّ، ٢٠٤؛ البغاويّ، ٢٤٦؛ السّيوطيّ، الدر، ٣٩٧. راجع. **بيركلاند**، ١١٠.

[٢] تعليق المُترجم: وقيل : فليعبدوا رب هذا البيت أي ليألفوا عبادة ربّ الكعبة، كما كانوا يألفون الرّحلتَين.

[٣] السّيوطيّ، الدرّ، ٣٩٨ (من ابن المرداويّ).

[٤] لين، s. v. (الصُّورة الخامسة).

[٥] انظر. الأمثال، XXII / ٢٥.

[٦] الأمثال، XXXIII / ٣٣.

الله تسبّبَ لي أن ألجأَ عادةً إليه"،[1]أو كما جاءَ في حديثٍ رويَ نقلاً عن أبي مالك: **(اعتادوا التِّجارة في فصل الشّتاء والصّيف، وأنا** (أي الله) **جعلتهم يعتادون عليها)**.[2]

يبدو أنَّ المصدرَ "أَلْفٍ". في السّورة المُشارُ إليها، جاءَ أصلاً في صيغتِه الرّابعة، لأنَّها السّبيلُ الوحيد حيثُ تكونُ هي المُسبِّب، وتُتبَعُ بمفعولين. وهذا يعني أنَّ القراءةَ: "**لإيلافِ**" هي نسخةٌ أصليّةٌ واحدةٌ. في الواقع وبشكلٍ مُحدَّد، اعتُمِدَت هذه القراءة من قبل الجمهور.[3] وقد تمَّ الحفاظُ على القراءة نفسها لهذا المصدر في الآية ٢ (إِيلَافِهِمْ) في كلٍّ من القراءات القانونيَّة السّبعة.[4] كما سيتَّضحُ أدناه، هذه القراءةُ المُحدَّدة، الّتي تدلُّ أنَّ الله هو موضوعُ المصدر، وتتضمَّنُ بعضَ المشكلاتِ الدّينيَّة الخطيرة، الّتي حاولَ علماءُ الدّين الإسلاميّ في وقتٍ لاحقٍ القضاء عليها، عن طريق إدخالِ قراءاتٍ مُختلِفة. وبهذا يتَّضحُ أنَّ لا أحدَ في السّنوات الأولى للإسلام كانَ مُهتمّاً في ابتكارِ هذه القراءة الإشكاليّة، وهو ما يعني مرّةً أخرى أنَّها أصليّة وحقيقيَّة.

ويُتبَعُ ذلك أنَّ خيرَ الله تِجاهَ قريش، الّذي تشيرُ إليه الآيات ١-٢، يتضمّنُ تجنيبَهم مشاقَّ رحلة الشّتاء والصّيف، حتّى يتمكَّنوا من مُمارَسة ذلك بشكلٍ اعتياديّ. وفي السِّياق العربيّ القريب، كانَت صعوباتُ السّفر مُتَّصِلةً

[1] ابن قتيبة، المُشكِل، ٤١٥. انظر أيضاً القرطبيّ، ٢٠٤: وهو مصدر ألف، إذا جعلته يألف، وألف هو إيلافاً....أي، وما قد ألفه من رحلة الشّتاء والصّيف.
[2] السّيوطي، الدرّ، ٣٩٨؛ كانوا يتاجرون في الشّتاء والصَّيف، فآلفتهم ذلك.
[3] أبو حيَّان، ٥١٤: وقرأ الجمهور: لإيلاف قريش، مصدر "ألف"، رباعيّاً....
[4] الموضع السَّابق ذكرُه: ولم يختلف القرَّاءُ السَّبع في قراءة «إيلافهم» مصدراً للرُّباعى.

أساساً بخطرِ التّعرُّضِ للهجومِ والنَّهبِ من قبلِ البدو المُعادِين. ولذلك، فإنَّ عبارةَ أنَّ الله مكّنَ قريشاً من السَّفر بشكلٍ اعتياديّ يمكنُ أن يعني فقط أنّه حماهُم من هذه الهجمات. كذلك تمتّعَت قريشٌ، في عصورٍ ما قبلَ الإسلام، في الواقع، بالحمايةِ الإلهيّةِ الّتي استندَت إلى مكانتِها المُقدَّسة على أنّها "أهلُ الحرم"، أي أهلُ الأرض المُقدَّسة الّتي تطوِّقُ مكَّة والكعبة. ولكونِهم سكَّانَ حرمِ مكَّة، والأوصياءِ على الكعبة، فقد اعتُبِر أيُّ اعتداءٍ عليهم انتهاكاً للمُحرَّمات المُقدَّسة.

إنَّ سُورتَنا، تشيرُ إلى المركز المُقدَّس لقريشٍ باعتبارها أهلَ الحَرَم، وذلك مُؤيَّدٌ في الرّوايات التّفسيريَّة في وقتٍ مبكّر. هذا ويقولُ قُتادَةُ **(توفّيَ١١٨هجريَّة)**: إنَّ العربَ اعتادوا مُهاجَمةَ بعضِهم البعضَ، لذلك كانَ السّفرُ غيرَ آمنٍ. ولكن إذا تمَّ القبضُ على رجلٍ (حرميّ) من أراضي مكَّة المُقدَّسة، يُطلَقُ سراحُه ومُمتلَكاتُه، حالما يُكتشَفُ أصلُه، ويرجعُ ذلك إلى التّبجيل والاحترام الّذي كانَ لدى العرب لحمايةِ الله الّتي قد أسبغَها عليهم.[1]

إنَّ الفكرةَ الرّئيسةَ من السّورة هي الحماية الّتي تتمتَّعُ بها قريشٌ باعتبارهم أهلَ الحرم، وهي واضحةٌ جدّاً لابنِ قتيبة:

"إنَّ قريشًا كانَت بالحرم آمنةً من الأعداء أن تهجمَ عليها فيه، وأن يعرضَ لها أحدٌ بالسّوء، إذا خرجَت منه لتجارتها يقولونَ: هم أهلُ بيتِ الله عزَّ وجلّ.... إنّما كانَت تعيشُ قريشٌ بالتِّجارة وكانت لهم رحلتان في كلِّ سنةٍ: رحلةٌ

---

[1] الطّبريّ، تفسير، ٢٠٠. انظر السّيوطي، الدرّ، ٣٩٨؛ الزَّمخشريّ، ٢٨٧؛ الرَّازي، ١٠٩؛ الطّبريّ، ٢٠٠.

في الشّتاء إلى اليمن، ورحلةٌ في الصّيف إلى الشّام، ولولا هاتانِ الرّحلتان لم يكن بها مقامٌ، ولولا الأمنُ بجوارهم البيتَ لم يقدروا على التّصرُّف"[١]

حقيقة أنَّ الآياتِ ١-٢ تشيرُ أساساً إلى الحماية الإلهيّة الّتي تتمتّعُ بها قريشٌ في أثناءِ سفرِها يضيفُ أهمّيَّة أخرى إلى المصدر القرآني، إيلافٍ. وبِغَضِّ النّظرِ عن تعوُّدِ شخصٍ على شيءٍ ما، يبدو أنّ هذا المصدرَ كانَ له معنىً أكثرُ تحديداً في تمكين شخصٍ من اللّجوء بصورةٍ اعتياديّةٍ إلى مكانٍ تحتَ حمايةٍ كاملة.

وقد لوحِظَ هذا المعنى المُحدَّدُ عندَ الأزهريّ **(توفّيَ ٣٧٠هجريَّة)**[٢]، الّذي يقولُ إنّ "إيلاف" هي شيءٌ يشبهُ إذنَ المرور،[٣]في ظلّ ظروفٍ وقائيّةٍ "الخفارة". يقولُ أحدهم: أَلفَ يُؤلف عندما يمرِّرُ[٤] شخصٌ الحمولاتِ في ظلّ ظروفٍ من الحماية. ويمضي الأزهريُّ شارحاً أنّ قريشاً سكنَت في الحرم، وكانت لا تُنتِجُ البذورَ ولا الحليبَ. بل إنَّها اعتادَت على إنتاج مُؤَنِها (من أجزاءٍ أخرى) بأمانٍ في الشّتاء والصّيف، في حين أنَّ أملاكَ النّاس من حولِهم كانَت تُصادَر. فكلّما ضايقَهم شخصٌ ما، قالوا: (نحنُ أهلُ الحَرَم)، ومن ثمَّ لا أحدَ يزعجُهم.

---

[١] ابن قتيبة، *المُشكل*، ٤١٣. انظر أيضاً الخازن، ٢٤٨؛ البغاويّ، ٢٤٧.

[٢] القرطبي، ٢٠٤. راجع. أبو حيان، ٥١٥؛ **كيستر**، "*مكّة وتميم*"، ١٢٠؛ تاج و لين، المُسمَّى "ألف".

[٣] طبعت: "أجار"، لكن يبدو أن "إجاز" تبدو مُفضَّلة أكثر، بالنسبة لمصادر أخرى مُقتبَسة من تاج ولين.

[٤] طبعت: "أجار".

أمّا بالنّسبةِ لرحلاتِ قريشٍ، وبحسب ما ذُكرَ فإنَّ (رحلة الشّتاء) عادةً ما تكونُ إلى اليمن، ورحلة الصّيف تكونُ إلى سورية.[1] كما أنَّ هناك رواياتٍ إضافيّةً مُتباينة. وفقاً لمُقاتِلِ بن سليمانَ **(توفّيَ ١٧٠هجريَّة/٧٦٧)**، كانَت قريشٌ تشتري الإمداداتِ الغذائيّةَ في فصل الشّتاء من الأردن وفلسطينَ، عبرَ الطّريق السّاحلي، وفي الصّيف من اليمن.[2] وتؤكّد روايةٌ أخرى أنَّهم كانوا في فصل الشّتاء يسافرونَ على طول السّاحل إلى أيلة وفلسطينَ، بينَما يسافرونَ في الصّيف إلى بُصرى ودرعا،[3] أي كانَ لا بدَّ لكلا الرّحلتَين الاتّجاه شمالاً، ممّا يعني أنَّ سوريةَ كانَت المصدرَ الرّئيسَ لإمداداتِ مكَّة الغذائيّة.[4]

وعادةً ما تؤكّدُ المصادرُ الإسلاميَّة أنَّ هاشماً بن عبد مناف كانَ أوّلَ الّذين انطلقوا لرحلةِ الشّتاء والصّيف.[5] وتمكَّنَ هاشمٌ من تأمين مصادرٍ موثوقةٍ لمكَّة من الإمدادات الغذائيّة من اليمن والحبشة (في رحلة الشّتاء)، وكذلك من سورية (في رحلة الصّيف).[6] في روايات أخرى، يُقالُ إنَّ جميعَ بني عبد منافٍ، وهم هاشمٌ وعبد المطّلب وعبد شمس ونوفلٍ، اعتادوا على أداءِ الرّحلاتِ الموسميّة نفسِها (في الشّتاء إلى اليمن و الحبشة و العراق، وفي

---

[1] مثلا، الطّبريّ، *تفسير*، ١٩٩؛ **بيركلاند**، ١٢١.

[2] مُقاتِل، ٢، ٢٥٣.

[3] السّيوطي، *الدرّ*، ٣٩٨ (من ابن حاتم)؛ الطّبريّ، ١٩٩.

[4] وانظر إلى **دونر**، "*إمدادات مكّة الغذائيّة ومُقاطَعة محمّد*"، **JESHO**، ٢٠، ١٩٧٧، ٢٤٩ والصَّفحات التي تليها.

[5] مثال، ابن هشام، ١، ١٤٣-١٤٤؛ البلاذريّ، *أنساب*، ١، ٥٨؛ الطّبريّ، *تاريخ*، ٢، ١٢؛ القلعيّ، ١، ٢٠٧.

[6] مثال، ابن سعد، ١، ٧٥؛ نهج، ٣، ٤٦٥؛ الشّاميّ، ١، ٣١٦.

الصّيف الى سورية).[1] وتفيدُ رواياتٍ أخرى إلى أنَّ كلَّ أخ قامَ برحلةٍ مُنفصِلة إلى وجهة مُختلِفة.[2] ويمكنُ للمرء أن يكشفَ في النهاية تحيُّزاً سياسيَّاً يهدفُ إلى إعطاءِ سمعةٍ مُتساوِيةٍ لكلّ أبناءِ عبد مناف، ذلك في أمرٍ يُنسَبُ أصلاً لهاشمٍ وحدَه. و قد تكونُ الرّواياتُ حولَ هاشمٍ نفسه نتيجةُ لتحيُّزٍ سياسيّ مُماثِل،[3] في ضوءِ أنّ إقامةَ رحلاتِ الشّتاء والصّيف تُعزَى أحياناً إلى شخصٍ مُختلِفٍ تماماً، ألا وهو ضرارُ بنُ عبد المطّلب .[4]

كما رأينا أعلاه (ملحوظة ٢٨٩)، يرى **بيركلاند** وغيرُه أنَّ الآياتِ ١ – ٢ من السّورة الّتي لدينا تشيرُ إلى اتّفاقيَّات أمنيّة خاصّة مكَّنَت أبناءَ عبد مناف في الحصول من القبائل العربيَّة والملوك المُجاورِين على حماية قوافلهم. ويبدو مع ذلك أنَّ نصَّ السّورة لا يشهدُ بهذا الافتراض، الّتي كما رأينا، تركِّزُ بدلاً من ذلك على الحمايةِ الإلهيَّة الّتي تتمتّعُ بها قريشٌ كأهلِ الحَرِم. فإنَّه ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ المصادرَ تُطلقُ في بعضِ الأحيان اسمَ إيلاف على هذه الاتّفاقيَّات،[5] لكنَّ التّشابُه بينَ هذا الاسم وعبارة "لإيلاف قريشٍ" لا يعني بالضّرورة أن ترتبطَ هذه السّورة مع هذه الاتّفاقيَّات. على العكس من ذلك، يبدو أنَّه باستخدام الجذر (أَلَفَ)، يميلُ القرآنُ في الإشارة إلى أنَّه بدلاً من المواثيق الدّنيويّة مع

---

[1] البلاذريّ، أنساب، ١، ٥٩.
[2] مثال، القرطبيّ، ٢٠٤؛ أبو حيان، ٥١٥. لاطلاع موسَّع عن هذه التّقارير انظر **كيستر**، "مكَّة وتميم"، ١١٦ والصَّفحات التالية.
[3] انظر أيضاً **سيمون**، ٢٢٠–٢٢١.
[4] البلاذريّ، *أنساب*، ١، ٨٩: سنٍ لفهرٍ سنة الإيلافِ في القرّ حين القرّ والأصياف. انظر. **كيستر**، "مكّة وتميم"، ١١٨، الملْحُوظَة ٢٩٢.
[5] **كيستر**، "*مكَّة وتميم*"، ١١٧ والصَّفحات التالية.

القبائل، والّتي نادراً ما تُلحَظ،[1] حصلَت قريشٌ في نهاية المطاف على الحماية الإلهيّة، وهي إيلافٌ (إلهيّة)، الّتي وفَّرَت لهم لأوّل مرَّةٍ أساساً مَتيناً من أجل سلامتِهِم ورفاهيَّتهم. وكما جاءَ في شرحِ القُرطبيّ: **"وقيلَ: كفاهُم** (أي الله) **أخذَ الإيلاف من الملوك"**.[2] وقد تحقَّقَ ذلك من خلال موقفِ قريشٍ كأهلِ الحرمِ.[3]

الآية ٣: **"فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ"**

تبدو الآية ٣ واضحةً إلى حدٍّ ما: **"فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ"**. من الجليّ أنَّ (الرّبَّ) هو (الله)، في حين أنَّ (البيت) من الواضح أنَّه (الكعبة). لكنَّ الحقيقةَ أنَّ الله يجبُ أن يُشارَ إليه باسمِ (ربِّ الكعبةِ)، وليسَ كمجرَّد (الله)، وهذا يجبُ أن يكونَ له أهمّيَّة خاصّة، والّتي لابدَّ من توضيحها. ويبدو أنّ القرآن يذكرُ عمداً (البيتَ)، من أجلِ أن يلمِّحَ إلى أصلِ مكانةِ قريشٍ كأهلِ الحرم. كانَت الكعبة هي من استمدَّت منها قريشٌ مكانتَها بينَ العرب.[4] ومن المعروف جيّداً لهم، أنّ الكعبةَ كانَت أصلَ مكانةِ قريشٍ المُقدَّسة. علاوةً على ذلك، يبدو أنَّه بالفعلِ في عصورِ ما قبلَ الإسلام، نسبَت قريشٌ مكانتَها

[1] انظر **كيستر**، *"مكّة وتميم"* ١١٩: "... لم تُنفَّذ اتّفاقيَّات إيلاف فعلاً. وقد خشيَت قريشٌ أن تمتنعَ بعضُ القبائل عن تنفيذ بنود الاتفاقيات".

[2] القرطبيّ، ٢٠٩ "وقيل: أي، كفاهم أخذَ الإيلاف من الملوك.

[3] يمكنُ تقييم مدى تأثير مكانة قريشٍ كأهل الحرم عبرَ مُقارَنتِها بتوفير الحماية الكاملة، كتلك التي تتمتَّعُ بها القوافل التي يرافقُها أفرادُ العائلاتِ المُقدَّسة من القرون الوسطى في اليمن. انظر **سيرجنت**، *"الحرم والحوطة"*، *التّمازُج* طه حسين، مُحرّر. البدويّ، القاهرة ١٩٦٢، ٥٤-٥٥.

[4] انظر أيضاً القرطبيّ، ٢٠٨: لأنَّهم بالبيت شرفوا على سائر العرب، فذكرَ لهم ذلك، تذكرةً لنعمته.

المُقدَّسة إلى خيرِ إلهِ الكعبة، وأشاروا له باسم (هُبَل)، حيثُ كانَ تمثالُه يقعُ داخلَ الكعبة. واقرأ تلبيةَ الجاهليَّة للّذين عبدوا هُبَل، أي قريش:[1] **"لبَّيكَ اللَّهمَّ لبَّيك، إنَّنا لقاح، حُرمَتنا على أسنَّة الرِّماح يحسدُنا على النَّجاح"**

من وجهةِ النّظرِ القرآنيَّة، بطبيعة الحال إنَّ إلهَ الكعبة، هو (الله) وليس (هُبَل)، لكن مُصطلَح (الله) في حدِّ ذاتِه هوَ أيضاً جاهليٌّ الأصل. كانَ (الله) يُعبَد من قبلِ العربِ قبلَ الإسلام باعتباره اللهَ العليّ، وكانَت الكعبةُ نفسُها تُعرَفُ باسم "بيتِ الله"، بحيثُ يمكنُ اعتبار الألقاب (هُبَل) و(الله) مُتعارِضةً.[2] وأيّاً كانَ الأمرُ، فقد دعَت قريشٌ في السّورة لدَينا للفتِ الانتباهِ إلى الاستنتاج الحتميّ من إدراكِها الخاصّ إلى حقيقةِ أنّ مصدرَ حمايتِها وحصانتِها هو إلهُ الكعبة. والاستنتاجُ هوَ أنّه يجبُ عليها أن تُحوّلَ هذا الإلهَ إلى الكائن الوحيد للتّبجيل. ممّا يعني أنّه يجبُ عليها أن تتخلّى عن الشّرك، أي التّخلّي عن عبادة الأصنام الأدنى، الّتي كانَت مُرتبِطة بالله العليّ. كذلك وُضِعَت تماثيلُ هذه الأصنام بجوار الكعبة (ولكن ليسَ في الدّاخل أبدا)،[3] بحيثُ يُطلَبُ من قريشٍ نفسِها حصراً عبادةُ ربِّ الكعبة، الأصل الوحيد لحصَانتِهم ورفاهيَّتِهم وازدهارِهم. كما يصيغُها مُقاتِلٌ: أَخلِصوا لعبادةِ الله؛ أي تكريس عبادتِكم حصراً له.[4]

---

[1] ابن حبيب، *المُحبر*، ٣١٥. انظر أيضاً **كيستر**، "لبيك" ص. ٥٣، رقم. ٣١.
[2] انظر أيضاً، **ڤلهاوزن**، *Reste*، ٧٤-٧٥.
[3] انظر **يوري روبن**، *"الكعبة، أوجه من وظائفها الطقوسيَّة"*، قريباً في **JSAI** (دراساتُ القدس في العربيَّة والإسلام).
[4] مُقاتِل، ٢، ٢٥٣.

الآية ٤: "**الَّذي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ**"

تشيرُ الآية ٤، الأخيرة في هذا البحث، إلى ذاتِ الإحسانِ الإلهيّ نحوَ قريشٍ الّذي افتُتحت به السّورةُ، أي المكانة المُقدَّسة باعتبارِهم أهلَ الحرم. لكن، لكونِها جملةً وصفيَّة، مُرفقةً "**بِرَبِّ هَٰذَا الْبَيْتِ**"، من الواضح أنَّها تتعلَّقُ بالسّياقِ المُباشَرِ لمكَّة والكعبة، وليسَ لرحلاتِ قريشٍ، كما هو الحالُ في الآيات ١-٢. كما يبدو أنَّ عبارةَ "**أَطْعَمَهُم مِن جُوعٍ**" (قدَّمَ لهم الطّعامَ ضدَّ الجوع) هي إشارةٌ إلى أنَّه بفضل الكعبة، أو بالأحرى ربِّ الكعبة، كانَ سكَّانُ مكَّة قادرينَ على التّمتُّع بإمداداتٍ ثابتةٍ من المواد الغذائيَّة. يرتبطُ ذلك على ما يبدو بحقيقةِ أنّه بفضلِ الكعبة، كانَت تؤدّي مكَّة دورَ الحجّ الرّائدِ في المنطقة العربيَّة، بحيثُ تدفَّقَت المُؤنُ إلى هذه المدينة مع الحُجَّاج والتّجَّار. وما يدعمُ هذه الملحوظة أنّه في المقاطع القرآنيّة الأخرى، كلّما أشِيرَ إلى الإمدادات الغذائيَّة في مكَّة، ذكرَ ترابُطٌ وثيقٌ معَ موقفِ مكَّة كمركزٍ للحجّ. في القرآن، في سورة إبراهيم الآية ٣٧: (رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ)، على سبيل المثال، يقولُ إبراهيمُ: إنَّ مكَّة كانَت تقعُ في أرضٍ قاحلةٍ، ولذلك يسألُ اللهَ تعالى أن يجعلَ قلوبَ النّاس (يتطلّعون نحوَ مكَّة، وتوفير الثّمار لشعبها). في هذه الآية، يسألُ إبراهيمُ الله فعلاً أن يحولَ مكَّةَ إلى مركزٍ للحجّ، وبالتّالي أن يؤمنَ إمداداتِ الغذاءِ لشعبِها. في الواقع لقد

استشهدَنا بهذه الآية من أجل تفسيرِ الآية الخاصّة بنا، في حديثٍ رُوِيَ نقلاً عن عليٍّ بن أبي طلحة (**توفّيَ ١١٨هجريَّة /٧٣٦**)، عن ابن عبّاسٍ.[١]

إنَّ مكَّة حصلَت على الكثير من الموادّ الغذائيَّة في أثناء الحجّ، كما هو مُبيَّنٌ بوضوحٍ في القرآن **سورة التّوبة ٢٨**: **"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاء إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"**. حيثُ كانَ المكّيُّون يخشَونَ الفقرَ، بعدَ الإعلان أنَّ الحُجَّاجَ غيرَ المُسلِمين يجبُ ألّا يدخلوا مكَّة. في مُختلَف الرّوايات الّتي دُوِّنَت تعليقاً على هذه الآية، ذُكِرَ في الواقع أنَّ المكّيّين اعتادوا الحصولَ على الإمدادات الغذائيَّة بشكلٍ رئيسٍ من الحُجَّاج غير المكّيّين الّذين يتردَّدون على الكعبة.[٢] وأكثرُ ما يميِّزُ هذا السّياق هو جملةُ عُمرَ الّذي سُئِلَ مرّةً من قبل مولاه، ما إذا كانَت قريشٌ اعتادَت أن تُتاجرَ خلالَ موسمِ الحجّ في عصورِ ما قبلَ الإسلام. و كانَ جوابُ عُمَر: **"كانوا يكسبونَ عيشَهم فقط خلالِ موسمِ الحجّ"**.[٣]

إنَّ موقعَ مكَّة كمركزٍ للحجِ والتِّجارة مكَّنَ قُريش من أن تكونَ أقلَّ اعتماداً على رحلة الشّتاء والصّيف، لكسب رزقهم. هذا هو جانبٌ آخرُ من

[١] الطّبريّ، *تفسير*، ١٩٩. راجع. **بيركلاند**، ١٢٥-١٢٦.
[٢] مثال، الطّبريّ، *تفسير*، ٥، ٧٥، ٧٦؛ السّيوطيّ، *الدّر*، ٣، ٢٢٦.
[٣] الطّبريّ، *تفسير*، ٢، ١٦٥: "...و هل كانَت معايشُهم إلا في الحجّ".

خيرِ الله تجاهِهم، وهذا ما تمَّ التّأكيدُ عليه في حديث ابن عبّاس، و نقلَه الطّبريُّ في تفسيره للسُّورة الّتي لدينا:[١]

"نهاهم عن الرّحلة، وأمرَهم أن "يَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ"، وكفاهم المُؤنة، وكانَت رحلتُهم في الشّتاء والصّيف، فلم يكن لهم راحةٌ في شتاءٍ ولا صيفٍ، فأطعمَهم بعدَ ذلك من جوعٍ، وآمنهم من خوفٍ، وألفوا الرّحلة، فكانوا إذا شاؤوا ارتحلوا، وإذا شاؤوا أقاموا، فكانَ ذلك من نعمةِ الله عليهم".

يشيرُ هذا الحديث إلى أنَّه عندَما يقولُ القرآنُ إنَّ اللهَ جنَّبَ قريشاً مصاعبَ رحلة الشّتاء والصّيف (لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ...)، فهذا لا يعني فقط أنّها كانَت قادرةً على تأديتِها بصورةٍ اعتياديّةٍ، في ظلّ ظروفٍ آمنةٍ، بل أنّها يُمكنُ أن تؤدّي ذلك حسب أهوائها.[٢] ومنذُ أصبحت مكَّة مركزاً للحجّ، لم تعُد هذه الرّحلاتُ ضروريّةً لبقاء قريش، ويمكن لقريشٍ أن تبقى في مكَّة إذا اختارت.[٣] إذن من الواضح، أنّ أهمّيَّة هذه العبارة "أَطْعَمَهُم مِن جُوعٍ" تكمنُ في أنَّ الله جنَّبَ قريشاً الحاجة إلى السَّفر، وزوَّدَها بالإمدادات الغذائيَّة في مكَّة نفسِها، عن طريقِ الحُجَّاج. كانَ من المُمكِن لقريشٍ أن تبقى في مكَّة ليس

---

[١] الطّبريّ، *تفسير*، ١٩٨. انظر أيضاً السّيوطي، *الدّرّ*، ٣٩٨. راجع. **بيركلاند**، ١١٢-١١٣، حيثُ إنَّ معنى هذا الحديث نوعاً ما غيرُ مفهوم.

[٢] أحد معاني *ألف* هو، بالفعل، "الاستمتاع" (لين)، وبالتالي، أداء شيء بحسب مُتعَة الشَّخص.

[٣] في هذه النُّقطة، من المُثير للاهتمام ملْحُوظَة تفسيرٍ غريبٍ دوَّنه الرَّازي (ص. ١٠٧، راجع. **بيركلاند**، ١٢٢)، ومفادُها أنَّ "رحلة الشّتاء والصّيف" تشيرُ إلى سفر الحجَّاج إلى مكَّة. "رحلة الشّتاء" هي العمرة في رجب، و"رحلة الصَّيف" هي الحجُّ في ذي الحجّة. اكتُسِبَت المعيشة في مكَّةَ من خلال هذين الفصلين. وفقاً لهذا التفسير، تجنَّبت قريشٌ متاعبَ السَّفر في هذين الفصلين، بفضل العمرة والحجّ، التي، على أيام مُحمَّد، كانت تحدثُ في الخريف والرَّبيع، على التوالي.

بفضل التّدفُّق المُستمِّر للمُؤَن فقط، بل بفضلِ الظّروف الأمنيّة الّتي كانوا يتمتّعون بها داخل الأراضي المُقدَّسة للحرم. في هذه المنطقة كانَ سفكُ الدّماء مُحرَّماً تماماً. وأُلمحَ إلى هذا الوضع في العبارة الأخيرة: "**وَآمَنَهُم مِنْ خَوْفٍ**" ، "حماهم من الخوف". كما يفسِّرُ مجاهدٌ: "آمَنَهم من كلِّ عدوٍّ في حَرَمِهم".[١]

توفيرُ المؤن الّتي تدفّقَت على الحَرَم المُقدَّس، وحالةُ الأمن الّتي تمتَّعُ بها سكَّانُه، جانبان رئيسان لرفاهيَّة أهل مكَّة تمَّ تأكيدُهما في الآية ٤، وكذلك في الآيات القرآنيَّة الأخرى. في بعضٍ منها، **كالآية ٣٧-٣٥ من سورة إبراهيمَ**[٢] و**الآية ١٢٦ سورة البقرة**[٣] ، يسألُ إبراهيمُ الله لتحويلِ مكَّة إلى حرم مَحميّ، فضلاً عن توفيرِ الثّمارِ لسكَّانها. صلاةُ إبراهيم هذه ترتبطُ في الواقع مع الآية ٤ من السُّورة لدينا، في حديثٍ يعودُ إلى ابن عباس، عبرَ عليّ بن أبي طلحة.[٤] وفي حديثٍ آخرَ، نقلاً عن ابن زيد **(توفِّيَ ١٨٢هجريَّة /٧٩٨)**، ترتبطُ آيتنا مع

[١] الطّبريّ، *تفسير* ١٩٩-٢٠٠. انظر أيضاً البُخاريّ، ٦، ٢١٩؛ السّيوطيّ، *الدّر*، ٣٩٧؛ **بيركلاند**، ١٢٦. **بارت** (ص. ٥٢٣)، أيضا، قالَ في هذه الجملة: "**ist wohl speziell an den sakrosankten Charakter des Haram gedacht**".

[٢] تعليق المُترجم: "**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ، رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ، رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ الصَّلاَةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ**".

[٣] تعليق المُترجم: "**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**".

[٤] الطّبريّ، *تفسير*، ١٩٩. انظر أيضاً القرطبيّ، ٢٠٩؛ الزَّمخشريّ، ٢٨٨؛ **بيركلاند**، ١٢٦.

القرآن في **سورة القصص ٥٧:٢٨**[١]، حيثُ تمَّ الأمرُ بأن تكونَ مكَّة حرَماً مَحميَّاً، **"حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِن لدُنَّا"**.[٢]

وفي الختام، تتكلَّمُ **السّورة ١٠٦ "سورة قريش"** عن خير الله تِجاه قريشٍ، الّذي أصرَّ على تجنيبِهم مَشاقَّ رحلةِ الشّتاء والصّيف. وقد تمَّ تلخيصُ فكرةِ هذا الإحسان في مصدرٍ واحدٍ، وهو "إيلاف". هذا المصدر يعني إزالة الصّعوبات من تنفيذ شيءٍ ما، بحيثُ يمكنُ أن يُمارَس عادةً، أو بحسب رغبات المرء. وكان لهذا نتيجتان رئيستان فيما يتعلّق بقريش هما:

١. بفضل مكانتِهم باعتبارِهم أهلَ الحرم، يمكنُ لقريشٍ أداءُ رحلَتي الشّتاء والصّيف بانتظام، في ظلِّ ظروفٍ من الحماية الكاملة، ولم تعُد تعتمدُ على اتّفاقيّاتٍ هشَّة من القبائل **(الآيات ١-٢)**.

٢. تجنَّبَت قريشٌ الحاجة إلى السَّفر بفضلِ موقعِ مكَّة كمركزٍ للحجّ والتِّجارة. وهذا مكَّنَ قريشاً من كسب معيشتها بينَما تُقيمُ بأمانٍ في مكَّة **(الآية٤)**، وكانَ المصدرَ الرّئيسَ لمكانةِ مكَّة كمركزٍ للحجّ، وقريش كأهلٍ للحرَم؛ الكعبة. لذلك يُطلَب من قريشٍ **"فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ" (الآية ٣)**.

الخلفيّة التّاريخيّة لسورة قريش (١٠٦):

قد تُلقي دراسةُ الرّوايات الإسلاميَّة، مزيداً من الضّوء على العمليّة الّتي أدَّت إلى ارتفاع مكانة مكَّة إلى رتبةِ الحَرَم المحميّ، وحصولها على الاحترام

---

[١] تعليق المُترجِم: **"وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِن لَّدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ"**.

[٢] الطّبريّ، تفسير، ٢٠٠. انظر أيضاً القرطبيّ، ٢٠٩؛ راجع. ابن حيان، ٥١٥.

في أجزاءٍ واسعةٍ من المنطقة العربيَّة. إنَّ أولى الرّوايات والّتي يجبُ دراستها، هي عن القبائل العربيَّة المُشارِكة في حملة أبرهة ضدَّ مكَّة. حيثُ شُنَّت الحملةُ وفقاً للمصادر الإسلاميَّة في أثناء حياة عبد المطّلب بن هاشم، أي بعدَ النّهاية المُعلَنة لمواثيق الأمن مع القبائل. وذُكِرَ في بعض المصادر أنَّ القبائل الجنوبيَّة انضمَّت إلى حملة أبرهة، فضلاً عن القبائل الشّماليّة. وكانَت قبائلُ الشَّمال سعد من تميم وخندف[1][2]، فروعاً من مُضَر.[3] ممَّا يعني أنّه بحلول ذلك الوقت من الحملة، لم تكُن مكَّةُ معروفةً حتّى الآن، حتّى بينَ القبائل الشّماليّة، باعتبارِها حَرَماً مُقدَّساً. فيما عدا ذلك كانَ من المُستحِيل مُشارَكةُ هذه القبائل في الحملة الّتي قيلَ إنَّها موجَّهةٌ ضدَّ الكعبة.

في ضوءِ هذا الوضع، أصبحَ المرءُ قادراً على إعادة تقييم قيمة اتّفاقيَّاتِ إيلاف، الّتي يُقالُ إنَّها اختُتِمَت من قبل هاشمٍ وإخوته، منذُ بضعةِ عقودٍ قبلَ غزوةِ أبرهة. ويبدو أنّ الهدفَ الرّئيسَ من هذه الاتّفاقيّات هو حمايةُ قافلة قريش، في مرحلة لم يكُن لديها أيُّ أساسٍ أفضلَ للحماية.[4] كذلك حقيقة أنّ القبائل الشّماليّة شاركَت في هجومِ أبرهة على مكَّة يشيرُ، مع ذلك، إلى أنَّ تأثيرَ هذه الاتفاقيَات كانَ، في الواقع، محدوداً للغاية.

---

[1] **كيستر**، "حلبان"، ٤٣١ والصَّفحات التّالية.

[2] تعليق المُترجِم: كانَت أم الياس بن مُضَر بن نزار بن معدّ بن عدنان.

[3] **كيستر**، "*بعض التَّقارير*"، ٧٢.

[4] **كيستر**، "*مكَّة وتميم*"، ١٢١، تفترضُ أنَ المُعاهدات التي عقدَها أبناءُ عبد مناف تحتوي بالأصل على نصٍّ بشأن احترام قدسيَّة مكَّة. هذا الافتراض خاضع للشّكّ.

على الرّغم ممَّا سبقَ تميّزَت هزيمةُ أبرهة الهائلة بأنّها كانَت نقطةَ تحوُّل. كما يروي ابن إسحَق **(توفّيَ ١٥٠ هجريَّة /٧٦٧)** أنَّ الله عندَما دحرَ الأحباشَ عن مكَّة، سلّطَ عليهم انتقامَه، واحترمَ العربُ قريشاً، وقالوا: "هم شعبُ الله". فقد قاتلَ لأجلهم، وجنَّبَهم عناءَ أعدائهم (وكفاهم مُعاناةَ عدوّهم).[١] وفي خبرٍ من ابن جريج **(توفّيَ ١٥٠هجريَّة /٧٦٧)** يتضمَّنُ أنَّ هذه المرحلة كانت عندَما بدأَت قريشٌ بإدراكِ قدسيَّة مكَّة، وفي الوقتِ المُناسِب، أسَّست ديناً مُميَّزاً خاصَّاً بها، وقد عُرِفَ باسم الحُمْس، الّذي تميَّزَ بالإخلاص العميق للكعبة، والحرم المُقدَّس في مكَّة. ووفقاً لذلك، فإنَّها حصرَت جميعَ الاحتفالاتِ الدّينيّة بهذه الأرض المُقدَّسة.[٢]

ويترتّبُ على تلك الهزيمةِ المُدمِّرة لأبرهة، أنَّ العربَ ولأوّل مرَّة، حدَثَ بينَهم اعتقادٌ بأنّ الكعبةَ والمُقيمينَ عليها من قريشٍ كانوا تحتَ الحماية الإلهيّة. ومن الآن فصاعداً، أصبحَ من المُمكِن لقريش، الّتي احترُمَت بصفتِها أهلَ الحرم، السَّفرُ بأمانٍ، والقدرةُ على الاستغناء عن الاتّفاقيَّات الهشَّة لإيلاف.

ومن الجدير بالذّكر أنَّه عندَما تمَّ ترتيبُ سور القرآن، وُضِعَت سورةُ قريش (١٦٠) مُباشَرةً بعد سورةِ الفيل، الّتي تناولَت هزيمةَ أبرهة. وعلاوةً على ذلك، في مخطوطةٍ لأُبيّ بن كعب قبلَ الحقبة العثمانيّة، دُوِّنَت كلا السّورتين كوحدةٍ مُتكامِلة.[٣] ووفقاً لذلك، فُسِّرَت (لِ) من (لِإِيلَافِ) بمعنى (من

---

[١] ابن هشام، ١، ٥٩. **كيستر**، "*بعض التّقارير*"، ٧٥.
[٢] الأزرقيّ، ١٢٠.
[٣]انظر للتّفاصيل **بيركلاند، passim**.

أجل). ويوضَّحُ ابن قتيبة أنّ الله دمّر شعبَ الفيل من أجل تمكين قريشٍ من أداء رحلاتِها بشكلٍ مُعتادٍ، وكسبِ رزقِها.[١] ويقولُ ابنُ زيدٍ إنَّ الله هزمَ شعبَ الفيل، حتّى تبقى قريشٌ معاً[٢].[٣] كما يوضِّحُ الجوهريُ (توفي ٣٩٣ **هجريَّة**\١٠٠٣): (أنا (أي الله) دمّرتُ شعبَ الفيل لجعلِ قريشٍ تبقى في مكَّة ...).[٤] ويقولُ الزّمخشريّ إنَّ الله دمَّرَ الأحباشَ من أجل زيادة احترام الشَّعبِ لقريشٍ، حتّى يكونُ لها الأمنُ في رحلاتها وألّا يتجرَّأ أحدٌ على التّحرُّش بها.[٥] على الرَّغم من أنَّ سورةَ قريشٍ (١٦٠) تبدو في الأصل كوحدةٍ مُستقِلَّة، فقد حافَظَت هذه التّفسيراتُ على الكثير من المضمون الأصليّ، فعبارةُ "لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ" ترمزُ إلى خير الله بعد هزيمة أبرهة الّذي جنَّبَ قريشٌ مصاعِبَ البقاء على قيد الحياة، وذلك بفضل مكانتِها الجديدة بوصفها أهلَ الحرم.

كانَت النّتيجةُ الأكثرُ أهمّيّةً لصعودِ مكَّة لمنصبِ الحرَمِ المَحميّ من الله، أنَّها أصبحَت مركزاً للحجّ الرَّائد في المنطقة العربيَّة، لأنَّ مكَّة كانَت تقعُ وسطَ بعضِ الطّرق التّجاريَّة المُهمَّة، وسرعان ما أوجدَ الحجّ الإطارَ الأنسبَ للتّجارة، وفُتِحَت الأسواقُ في نهاية المطافِ بالقُربِ من الأماكنِ الرَّئيسة للعبادة. لقد كانَ عُكاظ أعظمَ هذه الأسواق، حيثُ أُسِّسَ بعدَ ١٥ عاماً من عام الفيل.[٦] وبدأت المُؤَن تتدفَّقُ إلى مكَّة من كلّ اتّجاهٍ وصوبٍ مع الحُجَّاج

---

(١) ابن قتيبة، مشكل، ٤١٤-٤١٥.

(٢) تعليق المُترجِم: **"أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ... قال: هذا لإيلاف قريش، صنعتُ هذا بهم لألفة قريش".**

(٣) *تفسير الطّبريّ*، ١٩٨. انظر أيضاً السّيوطيّ، *الدّرّ*، ٦، ٣٩٧. راجع. **بيركلاند**، ١١١.

(٤) انظر تاج ولين، بمسمَّى. "ألف". انظر أيضاً الطّبريّ، ١٩٩.

(٥) الزَّمخشريّ، ٢٨٧. انظر أيضاً القرطبي، ٢٠١.

(٦) **كيستر**، "*بعض التَّقارير*"، ٧٦.

والتجَّار غير المكّيّين، حيثُ لم تعُد قريشٌ تعتمدُ على رحلاتها الخاصَّة من أجل الحصول على الإمدادات الغذائيَّة. وفيما يلي بعض التفاصيل المُهمَّة والمُتعلِّقة بهذا الوضع الجديد في مقطعٍ من تفسير مُقاتِل بن سليمان على سُورتنا:[١]

" يقولُ: لا ميرةَ لقريشٍ، ولا اختلافَ، وذلك أنَّ قريشاً كانَت لا تأتيهم التّجار، ولا يهتدونَ إليهم، فكانَت قريشٌ تمتارُ لأهلها الطَّعام من الشَّام في الشّتاء، ومن اليمن في الصَّيف، وذلك أنَّهم كانُوا في الشّتاء ينطلقونَ إلى الشَّام يمتارون الطَّعام لأهلهم، فإذا جاءَ الصَّيف انطلقوا إلى اليمن، فكانَت لهم رحلتان في الشّتاء والصّيف، فرحَمَهم الله عزَّ وجلَّ، فقذفَ في قلوبِ الحبشِ أن يحملوا إليهم الطعام في السفن، فكانوا يخرجون على مسيرة ليلة إلى جدة،[٢] فيشترون الطعام، وكفاهم الله مؤنة الشّتاء والصَّيف".

يؤكّدُ هذا المقطع أنَّ قريشاً اعتادت على القيام برحلتَين فقط طالما أنّ مكَّة لم تصبح بعدُ مركزاً معروفاً لتجارة التّرانزيت. لقد بدأَت أنشطةُ قريشٍ بالتّغيُّر في مرحلة مُعيَّنة، بدأ فيها التجَّار الأحباش بحمل المُؤَن إلى مكَّة عن طريق البحر عبرَ ميناءِ جدَّة. ومن المُفترَض أنّه كانَ يتمُّ تحميلُ سفنهم بالمُؤَن الّتي جُلبت من سوريةَ عبرَ البحر الأحمر، وبالتّالي استبدلوا القوافلَ البريَّة المكّيَّة. كانَ هذا التّغيير هو الأكثر إفادةً للمكّيّين. فبدلاً من إيفاد القوافل لمسافاتٍ طويلة والمرور عبر أراضٍ غير آمنةٍ، استطاعوا شراءَ المُؤَن لأنفسِهم بشكلٍ مُريحٍ، و بكميّات أكبر، من ميناءٍ قريبٍ من جدّة.

---

[١] الملف. ٢٥٣. انظر أيضاً القرطبيّ، ٢٠٩؛ الرازيّ، ١٠٨ (من مُقاتِل).
[٢] **MS**: "ليلتان". في القرطبيّ والرَّازيّ، كانَ النَّصّ: "على مسيرة ليلَتين"، التي تبدو أكثرَ تفضيلاً.

قدم ابنُ الكلبيّ **(توفّيَ ١٤٦هجريَّة/٧٦٣)**[١] مزيداً من التّفاصيل حول التّطوُّر الّذي قلّلَ من اعتماد قريشٍ على رحلاتِ الشّتاء والصّيف. لقد روى أنَّ قريشاً اعتادَت على القيام برحلَتي فصل الشّتاء وفصل الصّيف إلى اليمن وسوريةَ على التّوالي، حتّى زادَت معاناتُهم **(حتّى اشتدّ عليهم الجهد)**. حاليّاً، كانَت المُدنُ اليمنيّةُ كتبهلة وجراش ثريّةً ، وكذلك الشّعبُ اليمنيّ في السّاحل. فقد قامَ الأخيرُ بنقل بضاعتِها عن طريق البحر إلى جدَّة، وقامَت الأولى بنقلِ سلعِها على ظهور الجمال إلى المُهذّب. وهكذا تمكَّنَ المكيُّون من الحصول على مُؤَنٍ بقدرِ ما يشاؤون، كما جنَّبَهم الله عناءَ الرّحلتَين **(وكفاهُمُ اللهُ الرّحلتينِ)**، وأوحى بالآيات: **(لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ...)**.

هذه الرّوايةُ، الّتي استُشهدَ بها أيضاً الفرّا **(توفّيَ ٢٠٧ هجريَّة/٨٢٢)** مع اختلافات طفيفة،[٢] تشيرُ إلى أنَّ المُؤَنَ الّتي حصلَت عليها قريشٌ عن طريق ميناء جدَّة، لم تأتِ فقط من سورية، بل من اليمن كذلك. حيثُ اعتادَ اليمنيُّونَ على نقلِ سلعِهم إلى مكَّة عن طريق البحر من خلال جدَّة، وعن طريق البرّ، من تبهلة وجراش، إلى المُهذّب. وكان هذا المكان بالقربِ من الميناء، حيث جرَت مراسمُ الحجّ، ويبدو أنّه تمَّ جلبُ المُؤَن من اليمن إلى هذا المكان أساساً في أثناء موسم الحجّ.

في الختام، نجدُ أنَّ الخلفيَّةَ التّاريخيَّة لسورة قُريشٍ (١٠٦) هي في التّغيير الجذريّ الّذي حصلَ في مكانةِ مكَّة بعد عام الفيل. فحتّى حدوثِ حملةِ أبرهة،

---

[١] ابن حبيب، *المُنمّق*، ٢٦٢-٢٦٣. انظر فضلاً، الخازن، ٢٤٨؛ البغاويّ، ٢٤٧.
[٢] الفرا، ٣، ٢٩٤.

لم يُعترَف بمكَّة بعدُ على أنَّها حرمٌ محميٌّ، وكانَ الأساسُ الوحيدُ لحماية قوافل قريشٍ هو المُعاهَداتُ مع القبائل الّتي كانَت نادراً ما تُلحَظ. وبعدَ هزيمةِ أبرهة، حظيَت مكَّة بالاحترام لأوّل مرَّةٍ باعتبارها تحتَ الحماية الإلٰهيَّة. لقد تأسَّست مُنظَّمة الحُمْس، واعتُبِرَت قريشٌ أهلَ الله، وأُنشأت بذلك أساساً متيناً للحماية، الّذي استعاضت به عن اتّفاقيَّات القبائل السّابقة. حتّى أنّ مكَّة نفسها أصبحَت مركزاً للحجّ، فضلاً عن تجارة الترانزيت، حيثُ كانَ التجَّار الأحباش واليمنيّون الأكثر نشاطاً فيها. وهكذا كانَت قريش بمنأى عن عناء سفرهم، وكان بإمكانهم البقاء في مكَّة، والازدهار عبر التّدفُّق المُستمِرّ للحجَّاج والتُّجَّار إلى مدينتهم المُقدَّسة.

تفسيرات ثانويّة عن سورة قريش (١٠٦):

إنَّ الفكرةَ الأساسيَّة لسورةِ قريشٍ، وهي خيرُ اللهِ تجاه قريشٍ في جعلها (أهلَ الحرم)، سرعان ما تُنسَب إلى احتياجاتٍ مُحدَّدة لبعضِ الجماعات السّياسيَّة، ولاسيَّما لدى الراغبين في تمجيد هاشمٍ بن عبد مناف. هاشم، الّذي نَسبَت إليه بعضُ المصادر إبرامَ المُعاهداتِ مع القبائل (انظر أعلاه)، قدَّمته الآنَ أيضاً على أنَّه الّذي حثَّ قريشاً، للمرّة الأولى، للاستفادة من مكانتِها المُقدَّسة بوصفها أهلَ الحرم. وسُجِّلت الأحاديثُ في هذا الشّأن باعتبارها التّفسيرَ المُباشَرَ للسّورة لدينا، نقلاً عن ابن عبّاس من دون مُنازِع.[١] يروي هذا الحديث أنَّ قريشاً اعتادَت على مُمارَسة الاعتفاد، أي عندَما كانَت تعاني من الفقر والجوع كانَت تنسحبُ إلى مكانٍ مُعيَّن، وتنتظرُ داخلَ خبائها حتّى تلقى

[١] القرطبيّ، ٢٠٤-٢٠٥. وانظر الرّازيّ، ١٠٦-١٠٧. راجع. الطّبريّ، ٢٠١؛ الخازن، ٢٤٨؛ البغاويّ، ٢٤٨.

حتفَها جميعاً. وكانت هذه عادتَهم حتّى أيّام هاشم الّذي حثَّهم على وضع حدٍّ لهذه المُمارَسة، قائلاً: **"وأنتم أهل حرم الله جَلَّ وعزَّ، وأشرفُ ولدِ آدمَ، والنَّاس لكم تبَعٌ، ويكادُ هذا الاعتفاد يأتي عليكم"**. ثمَّ قامَ بتنظيم رحلات الشِّتاء والصَّيف لهم. كما تمَّ تقسيمُ الأرباح الّتي تتحقّقُ في هذه الرّحلات بالتّساوي فيما بينَهم، حتّى صارَ فقيرُهم مثلَ غنيّهم. بعدَ ذلك أنزلَ الله الآيات: **"فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ، الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ"**، أي من خلال صنيع هاشم. كما **"وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ"**، خشيةَ أن ينخفضَ عددُهم (بسبب الاعتفاد). و يوجَد نسخةٌ أخرى من التّقاليد نفسها الّتي تمَّ تدوينها من قبل الزّبَيرِ بنِ بكّار **(توفّيَ ٢٥٦ هجريَّة/٨٧٠)**، تحتوي أيضاً على تفسير لمُصطلَح إيلاف. وأوضحَ أنَّ هاشماً كانَ السّببَ في أن تكونَ قريشٌ ودودةً مع بعضها البعض، وتساعدُ بعضُها البعضَ (عن طريق تقاسُم أرباح الرّحلات بالتّساوي فيما بينَها).[١]

ينعكسُ الميلُ ذاتُه لتمجيد هاشم باعتباره الشّخصَ الّذي مكَّنَ قريشاً من تحقيق الازدهار من خلال مركزها كأهل الحرم في المزيد من التّفسير الّذي دُوِّنَ من قبل الجاحظ في رسالته، فضل هاشم على عبد شمس. وذكرَ أنّ "إيلاف" المذكورة في القرآن، تعني أنّ هاشماً فرضَ الضَّرائب على رؤساء القبائل من أجل تمويل دفاع قريش ضدَّ تلك القبائل الّتي لم تحترِم قدسيَّةَ مكَّة باعتبارها الحرَمَ.[٢]

---

[١] السّيوطيّ، *الدّرّ*، ٣٩٧؛ الشَّاميّ، ١، ٣١٧-٣١٨؛ **كيستر**، "*مكّة وتميم*"، ١٢٢-١٢٣.
[٢] اقتبست في نهج ٣، ٤٦٢؛ **كيستر**، "*مكّة وتميم*"، ١١٩.

كما هو مُتوقَّعٌ، هناك أيضاً تفسيرٌ يربطُ السّورة ليس مع هاشم فقط ، بل مع إخوته أيضاً. حيثُ يقولُ الجاحظ إنَّ البعضَ اعتبرَ الآية **(وَآمَنَهُم مِنْ خَوْفٍ)** كإشارةٍ إلى الإخوةِ الأربعةِ الّذين كانوا آمنينَ في رحلاتهم.[١]

فضلاً عن الجماعات الّتي كانَت مُهتمَّة في تمجيد هاشم من جهة، وإخوته (ولاسيّما عبد شمس) من جهةٍ أخرى، كانَت الجماعاتُ الّتي اهتمَّت في التّأكيد على فضائل قريشٍ ككلٍّ، من أجل إعادة التّأكيد على مطالبِها المشروعةِ بالخلافة، أي قيادةِ المُسلِمين. فكانَت سورةُ قريشٍ (١٠٦) الأكثر مُلاءَمةً لأهدافِها.

ومن أحاديثَ عديدةٍ حولَ فضائل قريشٍ، يجدُ المرءُ ما نُقِلَ عبرَ أمّ هاني عن النَّبيّ نفسه: فضَّلَ اللهُ قريشاً بسبع خصال، لم يعطِها أحداً قبلَهم، ولا يعطِها أحدٌ بعدَهم: **"فضَّل الله قريشاً أنّي منهم، وأنَّ الخلافةَ فيهم، وأنَّ الحجابةَ فيهم، وأنَّ السِّقاية فيهم، ونصرَهم على الفيل وهم مُشركون، وعبدوا الله عشرَ سنين لا يعبدُه غيرُهم، وأنزلَ اللهُ فيهم سورةً من القرآن لم يذكر فيها أحداً غيرَهم "لإيلافِ قريشٍ"**[٢]. ففي نهاية المطاف تمَّت الإشارةُ إلى حقِّ قريشٍ بالخلافة في السّورة نفسها، فعبارةُ**(وَآمَنَهُم مِنْ خَوْفٍ)** شُرِحَت كما لو أنَّ الله حَمَى قريشاً من خوفِها من فقدان الخلافة.[٣]

[١] نهج، ٣، ٤٦٢.
[٢] وحيدي، ٢٥٩-٢٦٠. انظر أيضاً السّيوطيّ، *الدّرّ*، ٣٩٧؛ المُستدرَك، ٢، ٥٣٦؛ ٤، ٥٤.
[٣] الزَّمخشريّ، ٢٨٨؛ الرّازيّ، ١٠٩؛ **بيركلاند**، ١٢٧.

كذلك استُخدِمَت سورةُ قريشٍ للتّأكيد على فضائل مكَّة باعتبارها حرماً محميَّاً. وفي بعض الأحاديث التفسيريَّة الأولى تمَّ شرحُ عبارةِ **(وَآمَنَهُم مِنْ خَوْفٍ)** كما لو كانَت إشارةً الى حماية سكَّان مكَّة ضدَّ مرضِ الجذام.[١] وتمَّ العثورُ على أحاديثَ مُماثِلةٍ في الفضائل عن المدينة، وهي ثاني الحرمَين في المنطقة العربيَّة. على سبيل المثال، نجدُ البيانَ الّذي يُنسَبُ إلى النَّبيّ مفادُه أنَّ المدينة كانَت مُحصَّنة ضدَّ مرضِ الطّاعون.[٢]

ولم تستُخدَم سورةُ قريشٍ للتّأكيد على فضائل مكَّة فقط، بل لتلك الموجودة في الطّائف. ودوَّن الطّبريّ حديثاً عن سعيد بن جُبَير نقلاً عن ابن عباس مفادُه أنَّ رحلات الشّتاء والصّيف تدلّ أنَّ أهلَ مكَّة أَلِفوا قضاءَ فصلِ الشّتاء في مكَّة، والصّيف في الطّائف.[٣] **بيركلاند**[٤] يعتقدُ في هذا الحديث أنَّ قريشاً محكومةٌ بمُغادَرةِ مكَّة لغاياتٍ كماليّة "التّرف"، (في حين أنَّها يجبُ أن تبقى السَّنة بأكملِها في مكَّة). وعلى الرَّغم من هذا الحديث المُرفَق في بعض الأحيان بعبارةِ أنّ قريشاً أُمِرَت أن تبقى في مكَّة،[٥] وكانَ القصدُ الفعليُّ لهذا الحديث مختلفاً كليّاً، وفي تعليق للقرطبيّ على هذا الحديث، ينصُّ: إنّهم **"كانوا يَشتون بمكَّة لدفئها، ويَصيفون بالطّائف لهوائها. وهذه من أجلِّ النّعم أن يكونَ للقوم ناحية حرٍّ تدفعُ عنهم بردَ الشّتاء، وناحية بردٍ تدفعُ عنهم حرّ الصّيف؛**

---

[١] الفرا، ٣، ٢٩٤؛ الطّبريّ، تفسير، ٢٠٠. انظر أيضاً الزَّمخشريّ، ٢٨٨؛ الرَّازيّ، ١٠٩؛ الخازن، ٢٤٨؛ البغاويّ، ٢٤٨؛ البيضاويّ، ٣١٥؛ **بيركلاند**، ١٢٦.

[٢] مثال، البُخاريّ، ٣، ٢٨؛ ٧، ١٦٩؛ ٩، ١٧٠؛ فتح الباري، ١٠، ١٦١-١٦٢. راجع. أيضاً **كونراد**، "الطاعون والوباء" **JESHO**، ٢٥، ١٩٨٢، ١٨٥ والصَّفحات التالية.

[٣] الطّبريّ، تفسير، ١٩٩: ...كانوا يشتون بمكَّة ويَصيفون بالطّائف.

[٤] ص. ١١٢، ١٢١-١٢٢.

[٥] الخازن، ٢٤٧-٢٤٨؛ البغاويّ، ٢٤٧.

فذكّرَهم الله تعالى هذه النّعمة".[1] وبذلك يتّضحُ أنّ هذه الرّواية تشيرُ في الواقع إلى خيرِ الله تِجاه قريش، وحصرِه في المُتعَة التي نالوها نتيجةَ الظّروف الجويّة في مكَّة خلال فصل الشّتاء، وتلك في الطّائف، خلال فصلِ الصَّيف.[2] وهناكَ أيضاً حديثٌ يشيرُ إلى أنَّه استجابةً لصلاةِ إبراهيم، جنَّبَ الله قريشاً حاجتها للسّفر إلى سورية من أجل المُؤَن، عن طريق تحويل مدينةِ الطّائف من سورية إلى جوارِ مكّة.[3]

وناهيكَ عن استخدامِ الآيةِ لأهدافِ سياسيَّة، فإنَّ المعنى الأساسيَّ للسُّورة لم يتمكَّن من البقاء لوقتٍ طويلٍ. على المُستوى اللّاهوتيّ المحض، ففكرةُ وجوبِ إشارةِ القرآن إلى خيرِ الله نحوَ قريشٍ في سورةٍ مكيَّةٍ مُبكِّرةٍ، كانَت غيرَ مُحتمَلةٍ تماماً من قبلِ عُلماءِ القرنِ الأوّل الهجريّ. بالنّسبة لهؤلاء العلماء، من غير المُمكِن أن تتمتَّعَ قريشٌ بخيرِ الله، طالما أنَّها لم تعتنق الإسلام. وتنعكسُ إحدى السُّبل في إزالة الصُّعوبة لحديثٍ مُدوَّن نقلاً عن الضَّحاك **(توفِّيَ ١٠٥ هجريَّة/ ٧٢٣)** والكلبيّ، ومفادُه أنّ هذه السّورة نزلَت في المدينة.[4] وعلى ما يبدو أنَّ هذه الرّواية مُعَدَّة لتشيرَ أنَّ السُّورة نزلَت بعدَ فتح مكَّة، أي عندَما كانَت قريشٌ ككلٍّ مُسلِمة بالفعل، لذلك كانَ بإمكانها التّمتُّع بخيرِ الله.

[1] القرطبيّ، ٢٠٦. راجع. أيضاً أبا حيَّان، ٥١٤-٥١٥.
[2] انظر أيضاً القرطبيّ، ٢٠١؛ السّيوطيّ، *الدّر*، ٣٩٧، حيثُ قيلَ إنَّ هذا الحديث كانَ بوضوحٍ جزءاً من نعمة الله على قريش.
[3] مثال، السّيوطيّ، *الدّرّ*، ١، ١٢٤، ٤، ٨٧. انظر فضلاً عن ذلك إلى **كيستر**، "بعض التّقارير التي تخصُّ الطّائف"، **JSAI**، ١، ١٩٧٩،
[4] أبو حيَّان، ٢٠٩. القرطبيّ، ٢٠١؛ الخازن، ٢٤٦. راجع. **بيركلاند**، ١١٨.

إنَّ الإدّعاءَ بأنَّ خيرَ اللهِ لم يُسبَغ على قريشٍ إلّا بعدَ أن أصبحَت مُسلِمة، تكرَّرَ في تفسيرٍ غريبٍ للآية ٤، في أنَّ قريشاً عندما رفضَت مُحمَّداً، صلّى النَّبيّ ضدَّها إلى الله، قائلاً: **"اللّٰهمَّ اجعلها عليهم سنينَ كسني يوسفَ"**. وبناءً على ذلك عانوا من الجوعِ الشّديدِ، حتّى قالوا: **"يا مُحمَّدُ ادعُ الله لنا فإنّا مؤمنون"**. فدعا فأخصبَت تبهلة وجرش، فحملوا الطّعام إلى مكّة.[1]

كذلك تمَّ التّأكيدُ على الأمانةِ الدّينيّة لقريش، في الوقت الّذي تمتّعَت فيه بخير الله، في تفسيرٍ آخرَ للآية ٤، ينصُّ أنَّ عبارةَ **"الَّذِي أَطْعَمَهُم مِنَ جُوعٍ"** تشيرُ إلى طعام الوحي الّذي أطعمَه الله لقريشٍ، وتشيرُ **"آمَنَهُم مِنْ خَوْفٍ"** إلى الحماية الممنوحة لهم من قبل الله ضدَّ الضَّالّة (ضلال)، عن طريق الهداية (هدى). بالتّالي لم تعد تُعرَف باسمِ شعبِ الجاهليَّة، بل شعب المعرفةِ والقرآن (أهلُ العلم والقرآن).[2]

ولكنَّ التّاريخَ الأوّلَ لهذه السّورة المكّيَّة كانَ واضحاً جدّاً بحيثُ لا يمكنُ تجاهله، ممّا يعني أنّه بحلولِ الوقت الّذي نزلَت فيه هذه السّورة، لم تكن قريشٌ مُسلِمةً ككلٍّ. لذلك كانَ يجبُ إعادة تفسير نصّ السّورة نفسه، وقبلَ كلّ شيءٍ، هذه العبارة **"لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ"**. في المراحل الأولى من إعادة تفسير هذه العبارة، لا يزالُ المعنى الأصليُّ للإحسان الإلهيّ قائماً، لكن تغيَّرت أسبابُ حدوثه في السّورة. وعلى النّقيض من القصد الأصليّ للسّورة، والّتي بموجبه

[1] القرطبيّ، ٢٠٩. انظر أيضاً الرّازيّ، ١٠٨، الخازن، ٢٤٨. راجع. الزَّمخشريّ، ٢٨٨؛ البيضاويّ، ٣١٥؛ **بيركلاند،** ١٢٦–١٢٧. لنصوص مُختلِفة عن السلسلة نفسها، انظر **كيستر، "يا الله، شدِّد الخناقَ على مُضَر..." JESHO**، ٢٤، ١٩٨١، ٢٤٢–٢٧٣.

[2] الرّازيّ، ١٠٩–١١٠. راجع. أيضاً الخازن، ٢٤٨.

يتميّزُ الخيرُ الإلٰهيّ كسببِ وجوبِ أن تصبحَ قريشٌ من الموحِّدين، هناك تفسيرٌ ينطوي أنَّ الخيرَ الإلٰهيَّ ذُكِرَ فقط من أجل توبيخ المكّيّين لإهمالِ واجباتِهم الخاصّةِ في عبادةِ الله، مُقابِلَ خيرِه. أخذَ مثلَ هذا التّفسير حرف الجر (لِ) من "لِإِيلَافِ" أن تكونَ لامُ الأمر، أي، الّتي تُعبِّر عن العجب أو المُفاجَأة. وقد دُوِّنَ هذا التّفسير من قبل الفرّا: **"أعجبْ يا مُحَمَّدُ لِنعَم الله على قريشٍ، في إيلافِهم رحلةَ الشّتاءِ والصّيفِ. ثمّ قالَ: فلا يتشاغلوا بذلك عن الإيمان بالله واتّباعك....**".[1]

في تفسيراتٍ ثانويّةٍ إضافيّةٍ "لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ"، وبالفعل قُمِعَ شعورُ الخير الإلٰهيّ تماماً. وقد تحقّقَ ذلك عبر تغييرٍ نحويّ طفيفٍ. لم يعد يؤخَذ مُصطلَحُ "إيلاف" بوصفه المُسبِّبَ، ولكن مُجرَّد مُتعدٍّ. فقد تمَّت الاستعاضةُ عن الله بقريشٍ كموضوعٍ لهذا المصدر، بالتّالي استبعادهم تماماً من تفسير إيلاف قريش، والّذي يدلُّ الآن أنَّ "إيلاف" من إنجاز قريشٍ. وباعتباره مصدراً مُتعدِّياً، تُتبَع "إيلاف" فقط بمفعولٍ به واحدٍ في هذا التّفسير الجديد، أي الرّحلة. على هذا النّحو، لم يعد أداءُ قريشٍ لرحلَتي الشّتاء والصّيف ثمرةَ خيرِ الله، وإنّما نتيجةً لمُبادَرةٍ من قريشٍ أنفسهم.

---

[1] الفرَّا، ٣، ٢٩٣. انظر الطّبريّ، *تفسير*، ١٩٨؛ ابن كثير، *تفسير*، ٥٥٣. والتفسير نفسه مُدوَّن عندَ الكسائيّ والأخفش. انظر الرّازي، ١٠٥؛ أبو حيان، ٥١٤؛ البغاوي، ٢٤٦. انظر أيضاً، **بيركلاند،** ١٠٩-١١٠. النهج نفسه في حديث مُدوَّن عن النبيّ، عبر أسماء بنت يزيد: **"ويلٌ لكم قريش! لإيلاف قريش..."** انظر ابن كثير، تفسير، ٥٥٣-٥٥٤؛ السّيوطيّ، الدّرّ،٣٩٧. هذه مُدوَّنة كقراءةٍ بديلةٍ في مادة الشّواذ. انظر ابن خلاويه، ١٨٠.

أدَّى هذا التّغيير في المعنى الأساسيّ للآيات ١-٢ إلى مجموعةٍ واسعةٍ من الاحتمالات التَّفسيريَّة الجديدة، والّتي تنعكسُ في التّفسيرات التّالية: في واحدةٍ منها، قُدِّمت رحلتا الشّتاء والصّيف كمكافأةٍ وُعِدَت بها قريشٌ، إذا عبدَت الله. في هذا التّفسير، تُفسَّر إيلاف بوصفها الطّهيَ والتّجهيزَ، أي الإعدادَ والتّجهيزَ.[١] كذلك تمَّ الإيضاحُ أنّه ينبغي لقريشٍ أن تعبدَ اللهَ كي تكونَ قادرةً على إعداد رحلتها، بحيثُ أنّها ستمضي قُدماً من دون انقطاع.[٢]

إنّ بقيّةَ التّفسيراتِ مُعَدَّةٌ في مُعظَمها لتحقّقَ السّورة انسجاماً مع فكرة أنَّ قريشاً، باعتبارها وثنيّةً، تُدانُ على سلوكها الخاطئ. وقيلَ إنَّها رحلاتُ الشّتاء والصّيف نفسُها، الّتي زعمَت قريشٌ أنّها اعتادَت الاستمرارَ بها، بدلاً من عبادة الله. ويبدو أنَّ هذا النَّهج ينعكسُ باديَ ذي بدءٍ، في تفسيرات مفادُها أنَّ إيلاف تعني عادة، أي عادة قريشٍ (المُبيَّنة في الرّحلات)،[٣] أو لزوم، أي حفظ قريش لقوافلها.[٤] وتستندُ هذه التّفسيرات إلى افتراض أنّ إيلاف، لكونِها مصدراً من الأنموذج الرّابع، لديها معنى "إلْف" نفسه في الأنموذج الأوّل أو بوصفها "إيلاف" من الأنموذج الأوّل أو الثّالث، بمعنى للحفاظ عليه أو الالتصاق به.[٥] ودعماً لهذه التّفسيرات، سرعان ما أُنتِجَت قراءاتٌ بديلة، حيثُ كانَت لإيلاف، وحتّى لإلفي، بدلاً من الأصليّة "لِإِيلَافِ". وقد

---

[١] الفرّا، ٣، ٢٩٤.
[٢] الرّازيّ، ١٠٥: ...والمعنى لتجهيز قريش رحلتيها حتّى تتّصلا ولا تنقطعا. انظر أيضاً **بيركلاند**، ١١٧.
[٣] الطّبريّ، *تفسير*، ١٩٩ (قتادة)؛ السّيوطيّ، الدّرّ، ٣٩٨.
[٤] الطّبريّ، *تفسير*، ١٩٨ (ابن أنس). انظر أيضاً الطّبريّ، ١٩٨؛ الرَازيّ، ١٠٥.
[٥] انظر الزّمخشريّ، ٢٨٧: والإيلاف من قولك: ألِفوا المكانَ، ألِفه إيلافاً، إذا ألفته.

أُنتِجَت هذه القراءاتُ بسهولة، ويرجعُ ذلك إلى أنّ الألِفَ الطّويلة، فضلاً عن الهمزة، كانَت نادراً ما تُكتَبُ في المخطوطات القرآنيّة القديمة. وكانَ الأنموذج الأصلي من "لِإِيلَافِ" ربما أَلْف، والّتي يمكن بسهولة ردّها إلى إلف، أو بوصفها "لِإِيلَافِ".[١]

هناك خطٌّ آخرُ اتَّبعَه علماءُ المُسلِمين من أجل التّخلُّص من الصّعوبة اللّاهوتيَّة الكامنة في المعنى الأصلي للسّورة، وكان ذلك بتحويلِ الأصل لإيلاف إلى صيغةٍ شفهيّةٍ. وينعكسُ هذا في القراءةِ المنسوبةِ إلى عبدِ الله بن مسعودٍ، كما وردَت على أنّها قراءةُ عِكرمة. لكن الصّيغة الدّقيقة لهذه القراءة، هي إشكاليّة إلى حدٍّ ما. يفترضُ **بيركلاند**،[٢] بعد **جيفري**،[٣] أنّه: "ليألف قريشٌ إلفهم". ويُعتقَدُ أنّ هذه القراءة تعكسُ النّصَّ القرآنيّ الأصليّ، حيثُ يُترجَم ذلك: «من أجل أن تحفظَ قريشٌ قوافلَها ...».[٤] وافتراضُ **بيركلاند**، مع ذلك مشكوكٌ فيه.

في البداية إنّ مخطوطةَ ابن مسعودٍ تُشتهَرُ بإصداراتها الثّانويّة.[٥] ثانياً، الشَّكل اللّفظي لابن مسعودٍ، وبالتّالي لعِكرمة أيضاً، كانَ مُختلفاً عمّا افترضَه **بيركلاند** من قبل. فالصّيغةُ الكلاميّة الصّحيحة لابن مسعودٍ وعكرمة دوَّنَها القرطبيُّ:[٦] **"وقرأ عكرمة: لَيألفَ، بفتح اللّام على الأمر. وكذلك هو في**

---

[١] لهذه القراءات انظر **بيركلاند**، **passim**.
[٢] ص. ١٠٤.
[٣] انظر. أيضاً الألوسي، ٢٤٠.
[٤] ص. ١٠٨.
[٥] انظر مثلا، **BSOAS**، ٤٢، ١٩٧٩، ص. ١٩، الملْحُوظَة ٣٢٩.
[٦] ص. ٢٠٢.

مُصحَف ابن مسعود". ويترتَّبُ على ذلك الصّيغة الصّحيحة لقراءة ابن مسعودٍ وعكرمةَ هي "لَيأْلفَ"، بحيثُ إنَّ اللّام هي لام الأمر، الّتي تعبّرُ عن الأمر. ويُقالُ إنَّ الفتحة على هذه اللّام تكونُ وفقاً للهجة سُلَيم.[١] كما يوجَد نسخةٌ أخرى من قراءةِ عِكرمة هي لِيأْلفَ أو لِتأْلفَ، حيث تُوجَد الكسرةُ الأكثرُ شيوعاً على اللّام.[٢]

بالتّالي، إنَّ الصّيغةَ اللّفظيّةَ لقراءةِ عِكرمةَ دالّةٌ على الأمر (أمر). و أُعطِيَ المعنى الدّقيقُ لهذه القراءةِ بوضوحٍ في بعض الأحاديث الأخرى عن عِكرمة. ففي واحدٍ منهم يُذكَرُ أنَّ عِكرمةَ رفضَ القراءة **"لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ"**، مُصِرًّا على أنّه ينبغي أن تكونَ **"لَتأْلف قريشٌ"**. فقد اعتادَت قريشٌ السّفرَ في فصل الشّتاء والصّيف إلى بيزنطة وسورية، وأمرَهم اللهُ بالحفاظ على (يألفوا) عبادة ربِّ هذا البيت **"فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ"**.[٣]هذا الحديث يشيرُ إلى أنَّ الصّيغة لَتأْلف في قراءة عكرمة مُتلازِمة مع فَلْيَعْبُدُوا في الآية ٣، ويُقالُ إنَّ كليهما يُشيران إلى واجبِ قريشٍ في الحفاظ على عبادة الله . لذلك يجبُ أن تُترجَمَ لَتأْلف/لَيأْلف: "دعهم يحفظون عبادة الله".

أصبحَت أهمّيَّةُ قراءة عِكرمةَ أكثر وضوحاً في حديثٍ إضافيّ عنه في كتابه الّذي اقتَبسَ فيه عن ابنِ عبّاسٍ ما مفادُه أُمرتُ قريشاً بالحفاظ على

---

[١] ابن خلاويه، ١٨٠ (من ابن مجاهد).
[٢] أبو حيَّان، ٥١٤: وعن عكرمة: ليألفَ قريشٌ. وأنَّه أيضاً: لتألف قريشٌ، على الأمر. وأنَّه...بفتح لام الأمر.
[٣] فأمرَهم اللهُ أن يألفوا عبادةَ ربِّ هذا البيت. السّيوطي، الدّر، ٣٩٧. راجع. القرطبيّ، ٢٠٢.

(يألف) عبادةِ ربِّ هذا البيت، مثلما أَلِفَت الحفاظَ على رحلاتِ الشّتاء والصّيف.[1][2]

تدلُّ هذه الرّواية بوضوحٍ أنَّ قراءةَ عِكرمة صُمِّمَت لتوفير حلٍّ آخرَ لمُشكِلة توجيه الخير الإلٰهيِّ نحوَ قريشٍ في هذه السُّورة المكّيَّة المُبكِّرة. حلُّ عِكرمةٍ هو أنَّ هذا الإحسانَ، أي الأداءَ الناجحَ لرحلات الشّتاء والصّيف، ذُكِرَ فقط بوصفِه أنموذجاً يجبُ على قُريش الاقتداءُ به، عندَ حفظِ عبادةِ الله. ولابدَّ أن نذكرَ أنَّ التّفسيرَ نفسَه مُدوَّنٌ في تفسيرٍ عن ابنِ عبّاس: **"مُر قريشاً ليألفوا على التّوحيد!"**. ويقولُ البعضُ: **"اذكرْ نعمتي على قريشٍ ليألفوا على التّوحيد إلِفهم رحلة الشّتاء والصّيف"**. كذلك يقول البعض: **"لا يشقُّ التّوحيد على قريش"**.[3] كما نُقِلَ تفسيرٌ مُماثِلٌ عن أبي صالح: **"فعلمَ اللهُ حبَّهم للشّام. فأمرَهم بعبادةِ ربِّ هذا البيتِ كما يألفون رحلةَ الشّتاء والصّيف"**.[4]

و في حديثٍ إضافيّ عن عِكرمة، لقد تمَّ قمعُ الشّعورِ بالإحسان الإلٰهيّ تماماً. واعتبرَ أداءَ رحلات الشّتاء والصّيف سلوكاً خاطئاً يُطلَبُ من قريشٍ التّخلّي عنه تماماً. يقولُ عِكرمةُ: **"كانت قريش قد ألفوا بصرى واليمن**

---

[1] الطّبريّ، *تفسير*، ١٩٩:...**أُمروا أن يألفوا عبادة رب هذا البيت كإلفهم رحلة الشتاء والصيف. بيركلاند** (ص. ١٢٥) يدَّعي أنَّ هذا التفسيرَ هو "بالكاد يكون لعِكرمة"، ولكن يبدو أنَّ هذا افتراضٌ قسريٌّ. وانظر إضافة، السّيوطيّ، الدّرّ، ٣٩٨؛ القرطبيّ، ٢٠٨.
[2] تعليق المُترجِم: **"لتألِف قريشٌ عبادةَ ربِّ هذا البيتِ إلِفهم رحلةَ الشّتاء والصّيف"**.
[3] ابن عباس، ٣٩٠: مرَّت قريش ليألفوا على التوحيد. ويُقال: أذكرُ نعمتي على قريش ليألفوا على التوحيد كإلفهم رحلة الشّتاء والصَّيف...ويقال: لا يشق التّوحيد على قريش.
[4] السّيوطيّ، *الدّرّ*، ٣٩٨. انظر أيضاً النّسخة الأقصر، الطّبريّ، *تفسير*، ١٩٩. راجع. **بيركلاند**، ١١٣-١١٤.

يختلفون إلى هذه في الشّتاء، وإلى هذه في الصّيف (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ) فأمرهم أن يقيموا بمكّة".[1]

انتهت عمليّةُ إعادة التَّفسيرِ معَ هذا الشَّرح. حيثُ تمَّ تحقيقُ التَّوافُق التّامّ بينَ مضامين السّورة، الّتي تحوَّلَت الآنَ إلى إدانةٍ لسلوكِ قريشٍ الخاطئ، وآراءُ علماءِ الدّين المُسلِمين بشأن الأسلوب الّذي ينبغي من خلاله التّعامُل مع المُشرِكين من قريشٍ في سورةٍ مكّيَّةٍ مُبكِّرةٍ. لكن على الرَّغم من هذه المُحاولاتِ في إعادة تفسيرِ السُّورة، والّتي أسفرَت عن طرحِ قراءاتٍ ثانويَّةٍ مُختلِفةٍ، بقيَ القرَّاء المُسلِمين ثابتين في تمسُّكهم بالحالة الأصليَّة للنّصّ القرآني. وكانَت "لإِيلَافِ" هي القراءة الّتي اكتسبَت في نهايةِ المطافِ الحالةِ القانونيَّة. وهذا يعني أنَّ تقليدَ الانتقالِ الصّارم للنّصّ القرآنيّ، الّذي تتبَّعَه القرّاءُ، مُستقِلٌ عن الاعتباراتِ السّياسيّة والفقهيّة.[2]

---

[1] الطّبريّ، *تفسير*، ١٩٨-١٩٩؛ القرطبي، ٢٠٨. بيركلاند (ص. ١١٣) يدعي أن اسم عكرمة كان مجرد إضافة لإسناد هذا الحديث، "لغاية التوثيق". مرة أخرى هذا لا يبدو مرجحاً.

[2] في حالات أخرى من القراءات المُتباينة، تبدو القراءة النظامية أصلية. في القرآن **سورة الأعراف الآية ٤٠**، على سبيل المثال، الكلمة الكنسيَّة (جمال)، كانت تقرأ بأشكال وتفسيرات مختلفة، لاعتبارات لاهوتيَّة مُرتبطة بالإعجاز العلميّ في القرآن. إن (جمال)، (جمل)، مع ذلك، تشهد على حقيقة أنَّ هذا هو الشَّكل الصحيح عن طريق مقارنة أوجه التشابه بين اليهودية والمسيحية وبين هذا التشبيه، والتي ترتبط أيضاً مع حيوان (الفيل والجمل على التوالي). انظر **Berakhot**، ٥٥؛ **Baba Mezi'a**، ٣٨؛ **ماثيو** ١٩/ ٢٤. بشأن الآيات القرآنيَّة انظر، **بارت،** ١٥٩؛ **M. B. Schub**، "من الأسهل أن يمرّ الكبل عبر ثقب الإبرة..."، العربيَّة، ٢٣، ١٩٧٦، ٣١١-٣١٢؛ **أ. ريبين**، "القرآن ٧. ٤٠"، العربيَّة، ٢٧، ١٩٨٠، ١٠٧-١١٣. في حالة **سُّورة المسد**، مرة أخرى إنَّ القراءة الكنسيَّة لهذه الآية هي الأصل. انظر **يوري روبن**، "أبو لهب و**سورة المسد"**، **BSOAS**، ٤٢، ١٩٧٩، ص. ١٩، رقم. ٣٨.

الدَّورُ الّذي مارسته مُنظَّمة "الحُمْس" في تطوُّرِ الأفكارِ السّياسيَّة في مكَّة قبلَ الإسلام

أوغو فابيتي

لم يتمَّ إيلاءُ اهتمامٍ كافٍ لمُنظَّمة الحُمْس قبلَ الإسلام على أنَّها نوعٌ من أنواع المُؤسَّسات السّياسيّة. لكنَّ الدّراساتِ التقليديّة تترك بعضَ الشّكّ حولَ هذه النّقطة. على سبيلِ المِثال، يصفُ **ڤلهاوزن** مُنظَّمة الحُمْس من حيثُ ارتباطُها بالطّقوس **(ڤلهاوزن١٨٨٧:٨٥)**. يليه في هذا الصّدد **كايتاني (١٩٠٥:١٤٨)**، الّذي يرى المُؤسَّسة كأداةٍ لحكمِ الطّقوسِ من قبلِ قريشٍ على بقيّةِ القبائل العربيَّة. **لامنس،** في عملٍ مُخصَّصٍ للعباداتِ في مكَّة قبلَ الإسلام، ينبذُ الحُمْس في بضعِ كلماتٍ مثل "أسرِ رجالِ الدّين من مكَّة" و" كهنة الكعبة" **(لامنس ١٩١٩: ١٣٠)**.

جودفروا، وتماشياً مع **لامنس،** يُعرِّفُ الحُمْس بأنَّه: "نوعٌ من الإخاء الدِّينيّ" **(جودفروا، ١٩٢٣:١٧١)**، مع ذلك كانَ حريصاً، على خُطى المُؤلِّفين السَّابقين، في وصف شعائر الحجّ لديهم. **أوليري،** في كتابٍ مشهورٍ عن المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام، يتحدَّثُ عن الحُمْس كأنَّهم "عشيرةٌ" **(أوليري ١٩٢٧:٢٠٠)**، لكنّه لم يتوسَّع. أمَّا **أريندونك،** في مقال "الحُمْس" ضمنَ موسوعةِ الإسلامِ لعام ١٩٣٦، فيكتبُ أنَّ "الحُمْس هو الاسم الّذي يُطلَقُ عادةً على سكَّان مكَّة في وقتِ ظهورِ مُحمَّد، وطالما كانَت تتميَّزُ عن القبائل الأخرى بالعادات الخاصَّة في أثناء الإحرام". وفي الطّبعة التّالية من الموسوعة نفسها، يقتصرُ **مونتغمري وات** على التّفسير "الطُّقوسي" للمُنظَّمة. وأخيراً لعلَّ

وولف هو أوّلُ علماء الأنثروبولوجيا الّذي يُشغلُ نفسَه بشكلٍ واضحٍ بالمُجتمَع المكّيّ عشيّةَ الهجرة، فيعودُ إلى الفكرة الواردة أصلاً في عام ١٩٠٥ من قبل **كايتاني**: "إنَّ مُجتمَعَ الحُمْس الدّينيّ... برئاسة قريشٍ، عملَ أيضاً على تعزيز هيمنتِها في المجال الدّينيّ" **(وولف ٣٣٧:١٩٥٠)**.

على هذه الخلفيَّة برزَ مقالٌ **لكيستر** عامَ ١٩٦٥ حولَ العلاقات بينَ مكَّة وقبيلة بني تميم في عصور ما قبلَ الإسلام. **كيستر** يقدّمُ الحُمْس على أنَّها جمعيَّة دينيَّة. ولكن بما أنَّ هدفَه توضيحُ الدَّور الّذي تؤدِّيه تميمٌ في نظام المصالح الاقتصاديَّة والسّياسيَّة في مكَّة، فإنَّه يميلُ إلى اعتبار الجمعيَّة- الّتي كانَت بعضُ أقسام تميمٍ أنفسهم جزءاً منها- من منظور أوسع من المُعتَاد. وعلى الرّغم من أنّ **كيستر** ليسَ مُهتَمّاً في المقام الأوّل في تحليل مُنظَّمة الحُمْس، لكنَّه قدَّمَ وصفاً لها من خلال تقديم النّصوص العربيَّة. فمن وجهة النّظر الأنثروبولوجيّة هذا له أهمّيَّة ملحوظة، وذلك على عكس ما حدثَ في الماضي، حيثُ لم يعُد تعريفُ مُنظَّمة الحُمْس بوساطة فئاتِ المُشرِفين ولكن من حيثُ الوصف الذّاتيّ. فأوّلُ نقطةٍ مُهمَّة تنبثقُ من هذه النّصوص هي في الواقع تصنيف المجموعات القبليّة بناءً على فئات الوصف الذّاتيّ.

وكانَ الحرمُ المكّيّ ما قبلَ الإسلام يُرتَاد، كما نعلمُ، من قبل عددٍ كبيرٍ من "التّجمُّعات القبليّة" الّتي تمارسُ أشكالاً مُختلِفةً من العبادة. ولم تُعرقِل قريشٌ هذا النَّوع من العِبادات. في الواقعِ لقد كانَت قريشٌ ترى التّنوُّعَ الكبيرَ في الجماعات الّتي تتردَّدُ على الحرمِ كعنصرٍ مواتٍ لسياستِها في التّوسُّعِ التّجاريّ **(وولف ١٩٥٠: ٣٣٨)**. بالنّسبة لهذا الأمر، لا توجَدُ أسبابٌ لتأكيد انتساب

قبيلةٍ أو مجموعة قبليّة إلى حرمٍ مُفترَض في المنطقةِ العربيَّة قبلَ الإسلام لدى أيّ طائفةٍ مُعيَّنة.

كما أنَّ القبائلَ الّتي أعلنَت نفسَها مُرتبِطة بالحرمِ تعترفُ بشكلٍ أساسيّ "بالقدسيّة"، ولكن من دونِ أن تكونَ مُضطَّرةً إلى عبادةٍ آلهةٍ مُعيَّنة. وهكذا على سبيل المثال، لا يوجَدُ دليلٌ على الإطلاق أنَّ القبائلَ المُنتسِبة إلى الحرمِ المكّيّ كانَت تعبدُ العُزّى، الإلهةَ الحارسةَ لقريشٍ. وما يهمُّ حقّاً هو أنَّ الجماعاتِ الّتي تتردَّد على حرمٍ مُعيَّن لا بدَّ أن تعترفَ "بقدسيّته" والالتزام ببعض القوانين الّتي تحكمُ مُدَد الهدنة وارتياد المناطق المُتأثّرة بالحرم.

كلُّ حرمٍ، أو بالأحرى، كلُّ فريقٍ يسيطرُ على حرمٍ تبنَّى الفئاتِ الّتي يمكنُ أن تحدِّدَ نوعَ العلاقة بين مُختلَف الجماعات والحرم. فيما يتعلّقُ بمكَّة قبلَ الإسلام فلا شيءَ يعرفُ تقريباً عن المزارات الأخرى للحقبة نفسِها، واتَّخذَ تعريفُ المجموعات القبليّة صيغةَ ما قد يُسمَّى بأمان "علوم الكونيّات الاجتماعية". وكانَت هذه حقّاً نتاجَ "وجهة نظرٍ" مُعيَّنة: أي أنَّ قريشاً، الّتي تحتلُّ موقعاً مركزيّاً للغاية في سياق العلاقات بينَ القبائل تقومُ على أساسِ احترام الحرم.

واحدةٌ من "علوم الكونيَّات" هذه يمكنُ أن تصبحَ ذاتَ صلةٍ بتمييز الجماعات إلى مُحرِمين ومُحلّين. حيثُ شملَت فئةُ المُحرِمين جميعَ أولئكَ الّذين اعترفوا بحُرمة الحرم المكّيّ، وقاموا بالحجّ، وامتثلوا للقوانين الّتي تُنظِّم ارتيادَ المدينة وأسواقها. أمّا فئة المُحلِّين، فقد شملَت كلَّ تلك المجموعاتِ الّتي لم تنضمَّ إلى فكرةِ قدسيّةِ الحرم **(إبراهيم ١٩٨٢: ٣٤٣)**. لذلك اعتُبِرَت "خطيرةً"

حيثُ إنَّ الغالبيّةَ من هذه الفئة ينتسبونَ إلى مزاراتٍ أخرى، وبالتّالي لم يحترموا الهدنةَ خلالَ الأشهر المُقدَّسة، كما لا توجَدُ صيغةٌ مُحدَّدة للتّعاون بينَهم. والواقعُ أنّهم كانوا على علاقةٍ عدائيَّةٍ بشكلٍ فعَّالٍ أو مُحتمَل.

نتيجةً لما سبقَ فإنَّ التّفريقَ بينَ المُحرِمين والمُحلّين يتطابقُ معَ تصنيف جميعِ المجموعات العربيَّة- سواء الرُّحَّل أو المُستقِرَّة- وفقاً لاعترافهم أو عدم اعترافهم "بقدسيّة" الحرم المكّي. كان التَّمييز المَعبَّر عنه عند الطرف الآخر من خلال أعلى درجات التَماسُك على المُستوى السّياسيّ الدّينيّ (أي المُحرِمين)، بينما كانَ القصدُ منه في الجهة الأخرى الدّلالة على أقصى قدرٍ من الفجوة الّتي يمكنُ تصوُّرها بينَ الحرمِ والفئة المحسوبةِ عليه (أي المُحلِّين).من النّصوص الّتي قدَّمَها **كيستر**، إلى جانب التّمييز بينَ المُحلّينِ والمُحرِمين، يبرزُ ما يتَّصلُ بعلمِ كونياتٍ اجتماعيّ آخرَ: ألا وهو التّمييز بينَ حُمْس والحِلّة.

"الحُمْس"، الّتي كانَت قريشٌ نفسُها جزءاً منها، جمعيّةٌ مؤلَّفة من تلك التّجمُّعات القبليَّة (الرُّحَّل والمُستقِرَّة) الّذين أقرُّوا بحُرمةِ الحرم، وامتثلوا تماماً إلى القوانين الّتي تُنظِّمُ مُدَد الهدنة، وأعلنوا الإيمانَ نفسه. ويعرَفون بأنّهم أشخاصٌ مُتديّنونَ، "مُخلصونَ لدينهم" **(كيستر 137 :1965)**. إنَّ مُصطلَح "الحُمْس" يدلُّ على أفكارٍ صارمةٍ حولَ الدّين، وتفانٍ من أجلِ الإيمانِ وشجاعةٍ في الدّفاع عنه. إنّ أيَّ تعريفٍ للحُمْس كمجموعةٍ تضمُّ أولئكَ الّذين اعترفوا بقدسيّة الحَرَم، ينبغي أن يكونَ مُؤهَّلاً بالإشارة إلى أنَّه على عكس المُحرِمين الّذين يحترمونَ الحَرَم، ولقد اعترفَ الحُمْس بانتمائهم إلى "إيمانٍ" واحدٍ. وتبدو فئةُ حُمْس في الواقع أقلَّ شموليَّةً من المُحرِمين.

معَ ما سبقَ يطرحُ تعريفُ حُمْس مشكلات أقلَّ ممّا تفعلُ تلك القواعد الّتي تحكمُ تجنيدهم. فقد خرجَ تنظيمُ حُمْس إلى حيّز الوجود بمُبادَرةٍ من القُرشيّين أنفسهم، على ما يبدو خلال الحقبة الّتي تلَت عام ٥٧٠ م (عام الفيل) مُباشَرةً، عندَما استغلّوا المكانة الّتي اكتسبوها في التّغلُّب على الصُّعوبات السّياسيَّة الّتي وضعَت استقلالَ مكَّة في خطرٍ. وبعدَ عام ٥٧٠ م، حدثَ توسُّعٌ ملحوظٌ في التِّجارة المكّيَّة. وقد تحقّقَ هذا الأمرُ من خلال إقامةِ علاقاتٍ تعاونيَّةٍ معَ القبائلِ الّتي تعيشُ في مناطقَ بعيدةٍ عن مكَّة ويمكنُ أن يُقالُ إنَّه تزامَنَ معَ تأسيسِ مُنظَّمة حُمْس.

تشكّلت الحُمْس على يد قُرَيش (بلا شكٍّ من سُلالاتِ قُرَيش المسؤولة عن إدارة الحَرَم، والّذين كانوا يُعرَفون باسم "قُرَيش البِطاح") **(راجع إبراهيم ١٩٨٢: ٣٥١)**، وعددٍ مُعيَّنٍ من المجموعات القبليَّة حيثُ يُقيمُ البعضُ منهم فقط في منطقة مكَّة. وكان جزءٌ كبيرٌ من الحُمْس مُنتشِراً في جميع أنحاء شبه الجزيرة، ولاسيّما في الأماكن القريبة من سير القوافل حيثُ كانَ لدى تجّار مكَّة مصالح مُرتبِطة بحركة القوافل. ومن المُحتمَل جدّاً أنَّ الحُمْس المُقيمين في مناطقَ بعيدةٍ عن مكَّة كانوا جماعاتٍ عقدَت معَهم قُرَيشٌ اتّفاقيَّات مُماثِلة إلى حدٍّ كبيرٍ لإيلاف (اتّفاقيَّات التّعاون الاقتصاديّ)، والّذي "تكاملَت" بعد ذلك إلى جمعيّةٍ تتألّفُ من العناصر المُختارة. وجاءَت هذه الجماعات من قبائلَ مُختلِفة ولا يوجَدُ قبيلة بأكملها انضمَّت إلى الحُمْس في أيّ وقتٍ مضى.

وعلى الرَّغم من أنّ قريشاً كانَت جزءاً من الحُمْس، فقد تميَّزَت عن المجموعات الأخرى في الجمعيّة بعددٍ من الخصائص. ويُذكَر من بينها على

الأقلّ من وجهة النّظر الأنثروبولوجيّة، أنّ قريشاً "لم تقدِّم بناتَها للزَّواج إلا بشرط أن يصبحَ الأطفالُ من الحُمْس" **(كيستر ١٩٦٥:١٣٧)**. ومن خلال إجراء فحصٍ للمصادر العربيَّة الّتي عرضَها **كيستر**، قد نستنتجُ أيضاً أنّ قُرَيشاً كانَت على استعدادٍ أن تُزوِّجَ أفرادَها (ناهيكَ عن النّساءِ اللّاتي ينتمينَ إلى القبيلة الخاصّة بهم) فقط من النّساء اللّاتي نشأنَ في المجموعات الّتي كانَت بالفعل جزءاً من الحُمْس. فإنّ سياسة الزّواج الّتي اتّبعَتها قريشٌ تعكسُ موقفَها المُتفوِّق على المجموعات الّتي انجذبَت نحو الحرم المكّيّ. وقد تمَّ تصميمُ سياسةِ الزّواج هذه لتعزيز موقفِهم في مُواجَهة المجموعاتِ الأخرى، الّتي منها سيتّخذون النّساء، ولكنّهم لن يُعطوا نساءَهم إلّا مقابلَ ضماناتٍ مُحدَّدة من الإخلاص للنّظام الّذي يتركّزُ في الحرم حيثُ كانوا هم المُشرفين والأوصياء. لكن في الوقت نفسه، كانَت تهدفُ سياسةُ الزَّواج في قُريشٍ إلى الحصولِ على عددٍ كبيرٍ مُطلَقٍ من الحلفاء. وكانَت مُنظَّمة الحُمْس بأيّ حالٍ من الأحوال مجموعة مُغلَقة. ولم يستند تجنيدُ أعضائها فقط على المعايير المنسوبة للأحفاد، بل على أساسٍ طوعيّ، كذلك وُضِعَت العقوباتُ الّتي نصَّت عليها سياسةُ زواج الأحلاف حيِّزَ التّنفيذ من قبل قُريش، التي في الحقيقة وهبَت نساءَها للجماعات الّتي تُظهِر الرّغبة في الانضمام إلى مُنظَّمتهم بشرطٍ، كما رأينا، هو أنّ يتبنَّى "النُّبلاءُ" فكرةَ الحُمْس أو أنَّ أطفالَ نساءِ قُرَيشٍ يصبحونَ كذلك من الحُمْس.

لذا قد يكونُ من المعقول أنَّ هذا قد حدثَ بعدَ ٥٧٠ م، أي بعدَ تأسيسِ الحُمْس، ومُشارَكة قريشٍ (أو على الأقلِّ تلك السّلالات الّتي كانَت جزءاً من الحُمْس) في نظام تبادُلات الزّواج مع المجموعات الأخرى كانَت

وقفاً على موافقة الأطراف الأخرى على دين قريشٍ، والانضمامُ إلى دين قريشٍ عملٌ مُعقَّد، يرافقُه إنشاءُ الرَّوابط الزَّوجيَّة والسّياسيَّة، فضلاً عن العلاقات الاقتصاديَّة. إذاً من الطّبيعي على أساس هذه التّحالُفات والمصالح المُشترَكة، أن يؤدّي تفكير الحُمْس في أنفسهم باعتبارهم مجموعةً من الأشخاص "أقوياء في قناعتهم بقدسيَّة مكَّة، واعترافهم بالمكانة المُمَيَّزة لقريشٍ... وعلى استعداد للكفاح من أجل أفكارهم" **(كيستر ١٣٥:١٩٦٥).**

إنَّ الفئةَ المُتناقِضة معَ فئةِ الحُمْس هي الحِلّة. وقد عُرِفَت الحلّة عادةً بأنَّها تلكَ الجماعاتُ الّتي تتميَّزُ عن الحُمْس فيما يتعلَّقُ بأداء بعض الطّقوس خلالَ الحجّ إلى مكَّة. من الإحرام (تكريس الطّقوس على حدودِ الحرم) الى مراسمِ الطّواف (طَواف الكعبة)، حيثُ نلحظُ أنّ للحلّة قواعدَ وقيوداً طقسيَّةً تختلفُ عن تلك المُتَّبَعة من قبل أفراد الحُمْس. وعلى ما يبدو أنَّ اختلافاتِ الطّقوس هذه لا علاقةَ لها بالمُعتقَدات الدّينيَّة المُختلِفة لتلكَ الّتي للحُمْس. فالخلافاتُ في الطّقوس التمسَها وفرضَها الحُمْس أنفسهم، وهذا أدَّى لصدمةِ الكُتَّاب مُعظَمهم، ونجمَ عنه اعتبار الحُمْس "مُنظَّمة دينيَّة".

و كما قالَ **جودفروا**: نحنُ نعلمُ أنَّ قريشاُ كانَت تنظِّمُ العبادة في الكعبة، وفقاً لرغبتهم، وكانوا قد شكلَّوا جولةَ طقوس المزار المُقدَّس، على الأقلّ في السَّنوات التي سبقَت الإسلامَ، وهو نوعٌ من التَّداوُل (التِّجارة).

خلالَ زيارة الأماكن في داخل أرض الحرم، فإنَّ الحلّة تتَّبعُ توجيهاتٍ مُختلِفة لتلكَ الّتي عندَ الحُمْس. وعلاوةً على ذلك، تخضعُ الحلَّة للضَّريبة، ويجبُ شراءَ الطّعام والماء لأنفسهم والحيوانات من قريشٍ، الّتي حكمَت مُؤسَّسات

الرِّفادة و السِّقاية؛ أي توريد الغذاء والماء للحجَّاج، فمنعَتهم من جلبِ هذه المُؤَن معَهم إلى الحرم.

كذلكَ تختلفُ الطّقوسُ بينَ الحُمْس والحلّة، فهي لا تكتفي بالضَّرائب من جانب الأولى على هذه الأخيرة فحسب؛ بل أنّها تؤكِّدُ مُختلَفَ القيودِ السلوكيَّة الّتي يخضعُ لها الحُمْس خلال مُدّة الحجّ: "في حين كانَ الحمسُ في الإحرام تعتمدُ مُحرَّماتٍ خاصّةً: عندما يكونُ موعدُ احتفالاتِ حجّ الخريف .... يخرجونَ ويشيرونَ تِجاه الحرَم. ولم يشاركوا في مراسم عرفة؛ كانوا في وقفة عُزّى مزار (العُزّى) في المُزدلفة" (**Gaudefroy-Demombynes1923: 171)**.

خلال المُدّة نفسها، وُصِفَ الحُمْس أنَّهم "لم يأكلوا اللّحوم، كما أنّهم لم يعدّوا اللّبن الرّائب، و لم يمكثوا في ظلّ المنزل، ولم يدخلوا منازلَهم عبرَ أبوابها" **(كيستر ١٣٨:١٩٦٥)**. ويذكر **كيستر** ذلك "من الصّعوبات المفروضة على أنفسهم أنّهم أرادوا التّعبيرَ عن تبجيلهم للكعبة والحرَم **(المرجع نفسه)**، على الرَّغم أنّه من الأفضل لنا أن نقولَ ربَّما إنّ البروتوكولَ ومراقبةَ بعض مُحرَّمات الأكل وتبنّي سلوكٍ غيرٍ طبيعيّ يهدفُ عقائديّاً إلى تأكيد هويّتهم كمجموعةٍ مُميَّزةعن غيرهم (الحلّة). إنَّ هؤلاء الجماعاتِ الّتي اعترفَت بقدسيّة الحرَم المكّي، خضعَت إلى قواعد ارتيادِ مكَّة وأسواقها، لكنَّهم لم يؤدُّوا الطّقوسَ نفسَها كالحُمْس عند زيارة الحرم في الأشهر المُقدَّسة، بالتّالي فإنَّها تصنّف تحت اسم الحلّة.

مع ذلك في النّصوص الّتي قدَّمَها **كيستر**، فإنَّ بعضَ الغموضِ يمكنُ أن يُلحظ في استخدامِ مُصطلَح الحلّة. حيثُ تُستخدَم أحياناً لتشيرَ إلى الجماعاتِ الّتي كانَت مع ذلك جزءاً من المُحرِمين، بينَما تختلفُ عقائديّاً عن الحُمْس، في زفائها لفكرة أنّ حرمَ مكَّة "مُقدَّسٌ" وحرمة المزار. بينما في بعض الأحيان لا تدلُّ إلّا على عددٍ واضحٍ من القبائل حيثُ إنَّ جزءاً منهم فقط يعترفُ بقدسيّة الحرم.

المُحرِمون، وهم إحدى الفئات من علم الكونيّات الأوّل، وفقاً للمصادر مرَّةً أخرى، تشملُ "الحُمْس وتلك القبائل من الحلّة الّذين في الواقع يؤدُّون الحجَّ" **(كيستر ١٩٦٥:١٤٢)**. وبالتاّلي تجعلُنا المصادرُ نفهمَ أنّ جزءاً من الحلّة لم يؤدُّوا فريضةَ الحج، وأنّهم بالتّالي جاؤوا تحتَ فئةِ المُحلّين، وهي صفة مُميَزة من علم الكونيّات الأوّل.

ووفقاً للنُّصوص الّتي قدَّمَها **كيستر** ، الحلّة هي تلك المجموعات الّتي عقدَت معها قريشٌ اتّفاقيَّات "إيلاف" من القبائل الأخرى، الّتي أُسِّسَت على المصالح الاقتصاديَّة حصراً. وفي الواقع يبدو أنّ "إيلاف" كانَت "مُخصَّصة للقبائل الّذين لا يحترمونَ الأشهرَ المُقدَّسة، أو- على الرّغم من أداء الحجّ- كانَت في دائرة نفوذ الممالك العميلة" **(كيستر ١٩٦٥:١٣٤)**، وهذا يعني التبعيَّة للإمبراطوريّات البيزنطيَّة والفارسيّة والحبشيّة. بالتّالي كانَت اتّفاقيَّات إيّلاف مُكمِّلة لسياسة أحلاف الزّواج الّتي وُضِعَت حيّزَ التّنفيذ من قبل قُرَيش، حيثُ إنَّ كليهما كانَتا مُصمِّمتَين على ضمان تشغيل النّظام التّجاريّ في مكَّة، وحيثُ

مارست "إيلاف" دورَ "نظام الحماية" ضدَّ القبائل التي لم يكن لقريشٍ أيّ نوعٍ آخرَ من العلاقة معهم.

كانت الحلّة أيضاً من تلك الجماعاتِ الّتي كانَ من المُمكِن لقريشٍ إقامة علاقاتِ تحالُفِ الزّواج معها. وكما قلنا، فإنَّ هذا الاحتمال كانَ يخضعُ لقبولِ الحلّة "لدين الحُمْس". في حين أنّ اسم الحلّة يعني تلك الجماعات خارجَ نظام تحالفات الزّواج (وليس عن طريق تعريفها كجزء من الحُمْس)، وقفت أيضاً لفئة من الجماعات التي يمكن إقامة مثل هذه العلاقات معها. وفي الوقت نفسه خدم مُصطلَح الحلّة للإشارة إلى جماعاتٍ لا تنتمي إلى الحرم على الأنموذج نفسه كما الحُمْس، بغضّ النّظر عمّا إذا كانَت أو لم تكن قد قصدَته على الإطلاق. في رأينا، إنّ عدم دقّة المُصطلَحات الّتي تمَّ تسميةُ هذه الفِئات بها تعكسُ إلى حدٍّ بعيدٍ الطّبيعة "السّلسة" لأنموذج التّفاعُل بينَ هذه الأخيرة من جهة، والحرم المكّي وقريش من جهةٍ أخرى. وشملَت فئةُ الحلّة في الواقع عدداً من الجماعات الّتي من بينها كانَ من المُمكن أن تجدَ كلَّاً من الأعداء (المُحلّين) والحلفاء المُحتمَلين في المُستقبَل (الحُمْس). ونحن نرى أنّ هذه التّناقُضات على الصّعيد اللّغويّ الجذريّ بحسب أوجه غموض المفاهيم الكامنة في علوم الكون الاجتماعيَّة تعيدُ إنتاجَ أنموذجات مُختلِفة من التّفاعُل بينَ المركز (في هذه الحالة الحرَم المكّيّ وقريش) والمُحيط الاجتماعيّ.

يتوقَّعُ علم الكونيَّات الأوّل، كما رأينا، وجودَ المُحرِمين و المُحلّين. هنا استندَ التّمييزُ بينَ المجموعات على ما إذا كانَت أو لم تكن قد انضمَّت إلى فكرةِ قدسيّة الحَرَم. لقد كانَ، إن أردت، تمييزاً صارماً، لكنّه واضحٌ جدّاً. أمّا علم

الكونيّات الثّاني فهو يصوِّرُ التّمييز بينَ الحُمْس والحلّة وكانَ، على الأقلّ جزئيّاً، قد أُسِّسَ على نوعٍ طقسيّ في التّمييز. وخلافاً للأوّل لقد كانَ من النّاحية النّظريّة علمَ كونيّاتٍ "سلساً". في ذلك شملَت فئةُ الحلّة كلّاً من المجموعات الّتي خدمَت مكَّة وحرمها، و تلك المجموعات الّتي لم تعترِف بقدسيَّته. الحلّة، مع ذلك، تمثِّلُ مُجتمِعةً المجالَ الاجتماعيّ الّذي كانَ من المُمكِن لقريشٍ بسط نفوذِها عليه. وكان ضمنَ سياسةِ قريشٍ، الّتي تهدف إلى استقطاب أكبر عددٍ مُمكِنٍ من القبائل إلى فلكِ الحرم المكّي، إبرامُ اتّفاقيّاتٍ تجاريَّةٍ مع الجماعات الّتي لم تعترِف بقدسيَّة الحرَم والتّرحيبِ بالجماعاتِ ضمنَ مُنظَّمة الحُمْس، وهي اثنتان من النّقاط المثالية التي كانَت عندَ الانطلاق والوصول تِبَاعًا. لذا كانَت الحلّةُ هي تلك الجماعاتُ الّتي من المُتوقَّع أن يتمَّ استمالتُها لصالحِ الحُمْس، بجميعِ فئاتها.

وإذا كانَ هذا صحيحاً، كما يُعتقَد، فإنَّ الجمعيَّة وُلِدَت في السنّوات التّالية لعام ٥٧٠ م وتلك السّنواتُ نفسَها شهدَت التّوسُّعَ التّجاريَّ الرّئيسَ في مكَّة، ومن المُمكِن أيضاً أن نؤكّد أنّ علم الكونيّات الّذي يُميِّزُ بينَ المُحرِمين و المُحلّين جاءَ في وقتٍ سابقٍ للّذي أُسِّسَ على التّمييز بينَ الحُمْس والحلّة. كما لا يمكنُنا استبعادُ احتمال أنّ التّمييزَ الصّارمَ والسّابق بينَ الجماعات المُعادِية للحرَم، كانَ مصحوباً في وقتٍ لاحقٍ بعلم كونيّاتٍ "احتماليّ" أو "يعتمدُ على الاحتمالات"، نظراً للامتداد المُطَّرَد للتّأثير المبذول عبرَ حرمِ مكَّة. إنَّ تطوُّراً مُشابِهاً بالأفكار المُتعلِّقة بالعلاقات بينَ الجماعات القبليّة والحرم المكّي سيكونُ محصوراً حقيقةً بالغرض الّذي تأسَّست من أجلِه جمعيَّةُ الحُمْس: أي الدّفاع عن

الحرَم ليسَ فقط بقوّة الإيمان، ولكن أيضاً عن طريق الدّبلوماسيّة في تحويل المجموعات القبليّة المُختلِفة إلى خدمة قضيّة قريشٍ.

في ضوء هذه الاعتبارات يمكنُ أن يكونَ دستورُ الحُمْس مُتعلِّقاً بتطوُّرِ الأفكارِ السّياسيَّة في مكَّة في الرّبع الأخير من القرن السّادس الميلاديّ. وقد أكّدَ **وولف** في عمله "التّنظيم الاجتماعيّ في مكَّة قبلَ الإسلام" الأهمّيَّةَ الكبيرةَ هنا للقرابة على المُستوى الأيديولوجيّ. وقد أشارَ إلى الميل إلى تصوُّرِ، من حيثُ القرابة، أشكالِ العلاقاتِ الاجتماعيَّة المُختلِفة في طبيعتها عن تلك الّتي أُسِّسَت على روابطِ الأنساب. فقد أصبحَت القرابةُ، حتّى لو كانت وهميَّةً، الدّافعَ الإيديولوجيَّ الرّئيسَ للتّلاحُم بينَ الأفراد وبينَ الجماعات، في ظلِّ ما يمكنُ أن يؤدّيَ إلى نشوء أشكال تجمّعٍ اجتماعيّ، بما في ذلك عناصرُ غيرُ مُترابِطة مع القرابة. لقد كانَت علاقة العميل والرّاعي، الّتي تطوَّرَت على نطاقٍ واسعٍ في مرحلةِ مكَّة ما قبلَ الهجرة، واحدةً من تلك المجموعات على غرار القرابة: "تنطوي علاقةُ العميلِ و الرّاعي في شكلِها النّقي على رابطةِ القرابةِ الطقسيَّة، مختومةً من خلال امتزاجِ الدّم والقسم الّذي يُحلَفُ في الحرم الدّينيّ المركزيّ، ومثلَما كانَت الكعبةُ مُستقِرَّة في مكَّة فقد نُظِّمَت رسميّاً على أساسِ الأنساب، وبالتّالي فإنَّ أداءَ الفئات الاجتماعيَّة في داخل المُجتمَع المكّي يميلُ إلى أن يُنظَّمَ رسميَّاً على مبدأ القرابة الوهميَّة عن طريق الدَّم. وكان هذا الخيال هو الوسيلة الوحيدة الّتي، ناهيكَ عن العبوديّة، يمكنُ أن تربطَ الأفرادَ بعضِهم ببعض ... " **(وولف ١٩٥٠: ٣٣٥)**.

وعلاوةً على ذلك، كما يشيرُ وولف: "إنَّ آليةَ القرابة بينَ الرّاعي والعميل تقدّمُ الدَّعم للفرد الّذي يكون إمّا فقيراً أو ضعيفاً، ووضع ثقل المجموعة القويّة من ذوي القربى الطُّقسيَّة خلفَه" **(وولف ١٩٥٠: ٣٥٦)**، فاندماجُه من النّاحية القانونيّة يكونُ مع الأفراد في المجموعة الّذين يعتمدُ عليهم. لكن لهذه المؤسَّسة حدودٌ: "ومع ذلك، يُحتمَل أن تكونَ الآليّةُ نفسها أيضاً مُدمِّرةً للاستقرار الاجتماعيّ. إذا تعرَّضَ العميلُ لهجوم، تقومُ مجموعةُ الحماية باستعراضٍ للقوَّة. إنَّ إظهارَ القوّة هذا، بدوره، يُشرِكُ مجموعةَ الحماية في اتّساع دوائر الصّراع على الإطلاق. وتبدو العلاقاتُ بينَ الرّاعي والعميل كسيفٍ ذي حدّين. كما أنّ توسيعَ رباط القرابة للفردِ يزيدُ من احتمالِ نشوبِ نزاعٍ بينَ الجماعاتِ المُنظَّمة على أنموذج القرابة. **(وولف ١٩٥٠: ٣٣٦)**

لذا أظهرَ أنموذجُ القرابة عيوبَه في عدم قدرته على ضمانِ الاستقرار الاجتماعيّ. فضلاً عن ذلك، ففي مُجتمَع مُركَّب مثلَ هذا في مكَّة في القرن السّادس الميلاديّ، والّذي يتميّزُ بوجود أوضاعٍ مُتجانِسةٍ وبالحرص على إقامة علاقات مُطَّرِدة على نطاق أوسع وأكثر موثوقيّة مع العالم الخارجي، فإنَّ أنموذج القرابة قد يبدو غيرَ كافٍ بالمرّة. ومن المعروف عن القرابة أنَّها عنصرٌ غيرُ مُستقِرٍّ بشكلٍ كبيرٍ ولا يمكنُ التّنبُّؤَ به عندما يُطلَب منها أن تكونَ مثل معيارٍ لتنظيم أشكال التّعاون. علاوةً على ذلك فإنَّها لم تشكِّل أنموذجاً لهذا التّعاوُن بينَ الأفراد أو الجماعات الّتي لا ترتبطُ ببعضها عن طريق القرابة.

من وجهة النّظر هذه، أن تُفسَّرَ مؤسَّسةُ الحُمْس ما قبلَ الإسلام بأنَّها أكثر أو أقلَّ من استجابة لاشعوريّة من قبلِ قريشٍ لعدم موثوقيَّة النّظام الّذي

يقومُ على أنموذج القرابة. هذه الإجابة تتمثّل في اقتران شكلٍ من أشكال التّضامُن القائم على الأنساب "غير المُباشَرة" (حقيقيَّة أو وهميَّة) مع نوعٍ من التّلاحُم على أساس "الإيمان" المُشترَك (الدّين). وكما يحدثُ غالباً عندَ ولادةِ مؤسَّسة ما، إنّ هذه، ومع أنَّ أهدافَها قد تكونُ صريحةً ومُبتكَرة، تضطرُّ إلى اتّباع نماذجَ من التّفاعُل المُتاحة بالفعل للمُجتمَع، والأشكالِ النّظريّة المألوفة فيه. لذلك يجبُ ألّا نكونَ مُندهِشين إذا كانَ تغلغُل أنموذج القرابة ضمنَ المُجتمَع المكّي من تلك الحقبة قد زوَّدَ بالتالي منظمة الحُمْس نفسَها بالعملَ الصّعب. في الواقع ابتكرَت قريشٌ، كما رأينا، إقامةَ تحالُفاتٍ مع مجموعاتِ الحُمْس المُمكِنة تحتَ مُسمَّى الزّواج. كانَ الزّواجُ هو الّذي يعاقِبُ فعلاً التّحالُفَ من النّاحية العمليَّة، لأنَّه يقدِّم أكثرَ من أيِّ شيءٍ آخرَ ضماناتٍ للاستقرار واستمراريَّة العلاقة السّياسيّة والاقتصاديّة. ومع ذلك، فقد كانَت استراتيجيَّاتُ الزّواج الّتي اعتمدَتها قريشٌ مُستوحَاة من البحثِ عن شكلٍ من أشكالِ التّضامُن المبنيّ على شيءٍ مُختلِفٍ عن القرابة.

وبهذه الطّريقة إلى جانب تكوين تّأثيرٍ مرغوبٍ بشكلٍ واضحٍ، كانَ من المُقرَّر فيه إقامةُ شبكةٍ واسعة على نحوٍ متزايد من التّحالُفات الوظيفيّة تشجِّع التّوسُّع التّجاريّ المكّي، أدّت استراتيجيّات الزّواج لدى قريشٍ إلى شكلٍ من أشكال التّنظيم السّياسيّ مختلِفٍ إلى حدٍّ كبيرٍ عن الآليّة الّتي تضمنُ الإنجابَ. إنَّ السّعيَ للتّحالُفات، جعلَ القرابةَ العنصرَ الرّئيسَ لنظامِ تجنيد الحُمْس ووسائل توسيع المُنظَّمة، وانتهى إلى خلقِ شيءٍ جديدٍ: وهو نوعٌ من التّنظيم فوقَ القبائل حيثُ إنَّ أعضاءَه -الحُمْس- يعتبرونَ أنفسَهم أقلَّ ارتباطاً بروابط الدّم من الاعتقاد بنفس الدّين.

وبالتّالي يمكنُ أن أشيرَ إلى أنّ تنظيمَ الحُمْس، كأعضاءٍ في إيمانٍ واحدٍ، قد تزامنَ معَ مُخطَّطٍ تقريبيّ لتنظيمٍ سياسيّ على أساس الاعتراف بسلطةٍ مُختلِفةٍ عن تلك التّقليديَّة المُؤسَّسة على عضويَّة مجموعةٍ قبليّةٍ واحدةٍ، وبالتّالي يتمُّ وفقاً لمعايير الأنساب.

كثيراً ما يُقالُ إنَّ ولادةَ الإسلامِ يُمثّلُ خطوةً نوعيَّة إلى الأمام في مفهوم الحياة السّياسيَّة بينَ سكَّان المنطقة العربيَّة في القرن السَّابع الميلاديّ، حيثُ يُعتقَد أنَّ ظهورَه قد شهدَ الانتقال من مُجتمَع يقومُ على المفهوم القبليّ للتّضامُن والسّلطة، إلى شكلٍ من أشكال التّنظيم الّذي يقومُ على أساس الاعتراف بسلطة ما يمكنُ أن يُسمَّى "الدّولة"، مُفتقِرين إلى وجود كلمةٍ أفضل.

ونحن نعتقدُ من منظورٍ يهدفُ إلى التّأكيد على استمراريّة الأحداث التّاريخيّة، أنَّ تحوُّلاً بمثل هذا الحجم يمكنُ أن يُفهَمَ على نحوٍ أفضلَ إذا اعتبرَنا كيفَ كانَ للبحثِ عن نظامِ التّحالُفات على أساس القرابة نتيجةٌ مُتناقِضةٌ جزئيَّاً: هذا من حيثُ بدأ نوعٌ من التّنظيم الّذي يضعُ الانتماء عن طريق القرابة في المركز الثّاني بلا ريبٍ. بدلاً من ذلك، فإنَّه يعطي أهمّيَّةً لنوعٍ من "المُجتمَع" الّذي يقومُ على أساسِ معاييرِ التّعاون السّياسيّة والاقتصاديّة والمُعرَب عنه (تصوُّر) بلغة الدّين. من وجهة النّظر هذه، أعطَت مُنظَّمة الحُمْس المكّيَّة مثالاً جيّداً للأفكار والتّوقُّعات الّتي قُدّمت بالفعل في المُجتمَع العربيّ قبلَ الهجرة، على قَدمِ المُساواة مع الآخرين، وكيفَ من المُمكن أنَّها قد مهَّدَت الطّريق لتطوُّرات الحقبة الّتي تلتها بعد ذلك مُباشَرةً.

الأوضاعُ الاقتصاديَّةُ والاجتماعيَّةُ في مكَّة قبلَ الإسلام

محمود إبراهيم

يعتمدُ وجودُ مكَّة بالدّرجة الأولى على موقعِها قربَ الطّريق التّجاريّ الأكثر أهمّيَّة في غرب المنطقة العربيَّة، الّذي وصلَ المنطقةَ فائضةَ الإنتاج في اليمن مع سورية. الطَّريق المُتفرِّعة بالقرب من أيلا في الشّمال ويستمرُّ إلى غزَّة على البحرِ المُتوسِّط وأيضاً إلى مصرَ. كما يوجدُ طريقٌ آخرُ مُتفرِّعٌ بالقرب من مكَّة ويمضي باتّجاه الشَّرق الشَّمالي نحوَ الأُبلة، ثمَّ الحيرة، وفي نهاية المطافِ السَّاسانيَّة الفارسيَّة. كما تمَّ تعزيزُ موقعِ مكَّة المُمَيَّز تجاريّاً بسببِ آبار مياهِ زمزم، الّتي جعلَت مكَّةَ محطّةَ استراحةٍ في التِّجارة في العصور القديمة. وقد جعلَ مفهومَ الحرم والمنطقةَ المُقدَّسة ومركزُها الكعبة من مكَّة وجهةً للحجِّ في الأشهرِ الحرَم. وخلالَ هذه الأشهر، كانَ الحُجَّاجُ و التُّجَّارُ يسافرونَ مع حمايةٍ أمنيَّةٍ للأرواحِ والمُمتلكاتِ، ويذهبونَ إلى مكَّة للاتجَّار بالسّلع الخاصَّة بهم. كما لم تكن كلُّ قبائل المنطقة تؤمنُ بمفهوم الحرَم. فقد كانَ يُشارُ إلى المُحلّين الّذين يتميّزون عن أولئك الّذين انضمّوا إلى المفهوم والّذين عُرفوا باسم المُحرِمين. لم تكن السّلطةُ السّياسيَّة هي المُسيطِرة في مكَّة خلالَ تاريخِها المُبكِّر. فقد كانَت تحتِ سيطرةِ الحِميريّين في اليمن الّذين حرصوا على نشرِ هيمنتِهم على المناطقِ المُنتِجة للفائِض في المنطقة العربيَّة مثلَ نجدٍ والبحرين وسلطنة عمان.[1]

---

[1] ربَّما يوجَد التاريخُ الأكثر تفصيلاً للمنطقة العربيَّة قبل الإسلام في جواد علي، *المُفصَّل في تاريخ العرب قبلَ الإسلام* (١٠ مُجلَّدات.؛ بيروت، ١٩٧٠)؛ انظر أيضاً **ج. ليفي ديلا فيدا**، "*المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام*"، ن. فارس، مُحرّر.، *التراث العربي*، (برينستون، ١٩٣٤)، الصَّفحات. ٢٥-٥٧؛ **د. أوليري**، المنطقة العربيَّة قبلَ مُحمَّد (لندن، ١٩٢٧)؛ **س. سميث**،

حتّى بداية القرن الخامس بعدَ الميلاد كانَت تسيطرُ على مكَّة قبيلةُ خزاعة الّتي هاجرَت في وقتٍ سابقٍ من اليمن. لقد فازَت هذه القبيلة بالسّلطة عندَما قامَ قُصي بن كلاب بجمعِ عدَّة عشائرَ لتشكيلِ قبيلةِ قُرَيشٍ الّتي أصبحَ أهلُها بسرعةٍ تُجَّارَ المدينةِ البارزين. وعلى الرَّغم من الموقع الجيّد لأهل مكَّة الّذي يساهمُ في تطوير شبكةٍ تجاريّة، ظلّوا ثانويّين بالنّسبة إلى الحِميريّين والمناذرة في الحيرة، فكلاهما حاولَ الانتشارَ والحفاظَ على النّفوذ في المناطق العربيَّة المُنتِجة. وهكذا نجدُ أنّ تطوُّرَ مكَّة في المرحلة السَّابقة حدثَ في ظلِّ هذين المركزين التّجاريّين والسّياسيّين الرّائدين. وقد ذكرَ الثّعالبيّ أنّ المكّيّين عملوا محلّيّاً فقط، فلم يغامروا خارجَ المنطقة الحرم، عوضاً عن ذلك انتظروا التُّجَّار في الخارج ليأتوا و يبيعوا بضاعتَهم.[1] فقط بهذه الطّريقة تاجرَ المكّيونَ مع القبائل المُجاوِرة. بيدَ أنّ هذا التّبادُل المحدود يُعدُّ نشأةَ الرّأسماليَّة التّجاريَّة في مكَّة.

كانَ مدخلُ قُصَي إلى المُؤسَّساتِ الحاكمة في مكَّة مُؤشِّراً على هذا التّبادُل المحدود. بعدَ أن تولّى القيادةَ مُنفرِداً بدار النّدوة المُجاوِرة للكعبة أن

"*الأحداث في المنطقة العربيَّة في القرن السَّادس*"، نشرة مدرسة الدّراسات الشّرقيَّة والإفريقيَّة، ١٦ (١٩٥٤)، ٤٢٥-٤٦٨.

[1] إنَّ انتقالَ قُصي إلى السُّلطة ربَّما كانَ بشكلٍ سلميّ وتدريجيّ حيثُ إنَّه تزوَّجَ من ابنة قائد خُزاعة، هليل بن حبشيّة. حدثَ هذا الانتقالُ على عهد بهرام كور في بلاد فارس والنّعمان بن المُنذِر في الحيرة، حوالي عام ٤٥٠ ميلاديّ. لتفاصيل أكثر انظر لأبي الوليد مُحمَّد بن أحمد الأزرقيّ، *أخبار مكَّة*، **ف. فستنفيلد**، مُحرّر. **(Leipzig، ١٨٥٧)**، أعيدت طباعته كمُجلّد. ١ *أخبار مكّة المشرّفة* (بيروت، ١٩٦٤)، الصَّفحات. ٥٠-٦٥؛ ابن حبيب البغداديّ، *كتاب المُنمّق في أخبار قريش*، خورشيد أحمد الفارق، مُحرّر. (حيدر أباد، ١٩٦٥)، الصَّفحات، ٣١، ٨٣-٨٤؛ مُحمَّد بن جرير الطّبريّ، *تاريخ الرسل والملوك* (القاهرة، ١٩٦٢-١٩٦٧)، ٢، ٢٥٦ والصَّفحات التالية؛ أبو منصور عبد المالك الثعلبيّ، *ثمار القلوب في المُضاف والمنصوب*، مُحمَّد أبو الفضل إبراهيم، مُحرّر. (القاهرة، ١٩٦٥)، ص. ١١٦.

تكونَ مكانَ إقامته ومكانَ اجتماع القيادة الجماعيَّة للعشائر القُرشيَّة للتّداوُل. وكذلك للزّواج وغيره من الاحتفالات. كما بدأت في هذا المكان بعضُ المؤسَّسات وهي: الحجابة المسؤولة عن صيانة الكعبة (ولاية البيت)؛ السّقاية توفِّرُ المياهَ للحُجَّاج، والرّفادة توفِّرُ الغذاءَ للحُجَّاج، وما يتميّزُ عن الرّفادة هي الضَّرائب الّتي تمَّ جمعُها لأغراضٍ عرضيّةٍ مثل الديّة أو كسوة الكعبة. اللّواء، وهو معيار الحرب، يُحفَظ لرئيس العشيرة الرَّائدة. وضريبة العشر، تُجمَع بشكلٍ رئيسٍ من التُّجَّار غير المكّيّين الّذين يأتون إلى المدينة.[1] وقد كانَت السّمة المُشترَكة بينهم مُوجَّهة نحو الديناميكيَّة الدّاخليَّة للشّؤون المكّيَّة. وكانت ذاتَ أهمّيَّة فقط في داخل مكَّة لأنَّه نادراً ما غادرَ التجَّار الحرم في هذه المرحلة للتّجارة. فالتراكُم المحدود للكثير من تجَّار مكَّة استمرَّ حتّى ظهورِ هاشم بن عبد مناف بن قُصي.

لا يخلو التّغيُّر في ثروات مكَّة من أهمّيَّة تاريخيَّة. فقبلَ حلولِ منتصَف القرن الخامس بدأ الحميريُّون بالمُعاناة، والسَّببُ في ذلك سلسلةٌ من الأزمات السّياسيَّة الداخليَّة. وقد ساهمَ عدم استقرارهم هذا إلى اضطرابِ الإنتاجِ والتِّجارة، ولاسيَّما في الشَّمال. حيثُ شجَّعَ هذا الوضعُ أهلَ مكَّة لملء الفجوةِ النّاجمةِ عن انسحاب اليمنيّن. وبما أنّه لم يكن لأهلِ مكَّة مؤسَّساتٌ داعمةٌ في تولّي هذا الدّور الجديد، كانَ عليهم استحداثُ بعضٍ منها لِتحملَهم و رؤوسَ أموالهم خارجَ مكَّة. فعقدَ هاشمٌ بن عبد منافٍ بن قُصّي إيلافاً في هذه المرحلة،

[1] مطهر ابن طاهر المقدسي، *البدء والتَّاريخ*، **س. هوارت**، مُحرّر. (ليدن، ١٨٩٩)، ٤، ١٢٦-١٢٧؛ الطّبريّ، *تاريخ*، ٢، ٢٦٠؛ الأزرقيّ، *أخبار*، ص. ١٠٧.

وهو اتّفاقٌ بينَ قريشٍ والقبائل على امتداد الطُّرق التّجاريَّة لتوفير المرور الآمن والحماية، أي الكفّارة، للقوافل المكّيَّة (لطائم).

إنَّ الظّروفَ الّتي سبقَت مُباشَرةً إدخال هذه المؤسَّسة المُهِمَّة كانَت مواتية. لكن بسببِ الطّبيعة المُقيَّدة لنشاطِهم التّجاريّ، واجهَ تجَّارُ مكَّة باستمرارٍ إمكانيّةَ حدوثِ كارثةٍ ماليَّة. والواقع إنّ أهلَ مكَّة وضعوا الطّقوسَ الانتحاريَّة (اعتفاد) كردّ فعلٍ على هذا الوضع.[1]عندَما يصبحُ التّاجرُ مُفلِساً فإنَّه يقومُ بطقوسِ الانتحار (اعتفاد) من خلال فصلِ نفسِه وعائلتِه عن بقيَّة العشائر ويتضوّرونَ جوعاً حتّى الموت بدلاً من أن تصبحَ المسؤوليَّةُ على الأقارب. كذلك نجدُ أنَّ المشروعات التّجاريَّة الفرديّة في وقتٍ من انعدامِ الأمنِ وضعفِ الأعمال أدَّت بالعديدِ من التجَّار إلى الكارثة، وإلى إخلالِ تنميةِ ثروةِ التّاجر.

لقد اعترفوا بالقدرة المُدمِّرة للاعتفاد والّتي وضعَها هاشمٌ. وعندَما كانَ عضوٌ من بني مخزومٍ على وشكِ ارتكابِ الاعتفاد، تدخَّلَ هاشمٌ وأعلنَ أنَّ هذا يكادُ يتغلّبُ على معشرِ قُرَيش، وأنّهم أصبحوا أمَّةً ضعيفةً وأقلَّ عدداً من بقيّة العربِ (من المُفترَض التُّجَّار العرب الآخرين). فاقترحَ هاشمٌ كعلاجٍ للأمر أن يقوموا بتشكيلِ شراكاتٍ في تنفيذِ أعمالِهم التّجاريَّة.[2] سمحَت شركة (المُضارَبة) للكثير من التجَّار بتجميع رأس المال وتشكيل قافلةٍ واحدةٍ ضخمةٍ توفِّرُ الأمنَ لصغارِ المُستثمرينَ، وحشدِ رؤوسِ الأموالِ التّجاريَّة المكّيَّة بصورةٍ غيرِ مسبوقةٍ، حيثُ مكَّنَ استيعابُها لتلك التّعهُدات في التّبادُل

[1] مُحمَّد بن أحمد القرطبيّ، *الجامع لأحكام القرآن*، (القاهرة، ١٩٦٧)، ٢، ٢٠٤ والصَّفحات التّالية.

[2] المصدر نفسه.

التّجاريّ الواسع غرب آسيا. وبعدَ أن تغيَّرَت الطبيعة التّنظيميَّة لرأسِ مالِ التّاجر، سعى هاشمٌ إلى تأمين مَنفذٍ لذلك. وقد تحقّقَ بوساطة مؤسَّسة إيلاف.

إيلاف، كما عُرِّفَت فيما سبقَ، كانَت اتِّفاقاً بينَ قريشٍ وزعماء القبائل الّذين يعيشونَ على طولِ الطّرقِ التّجاريَّة الّتي انبثقَت من مكَّة. وعدَت قريشٌ، مقابلَ المرور الآمنِ والحماية المُسلَّحة، الكفّارة، حملَها وبيعَها المُنتَجات القبليّةَ في الأسواق الّتي تزورُها. ثمَّ يرجعُ أهلُ مكَّة بعد ذلكَ الاستثمارَ والرّبحَ للزّعيم القبليّ.[1] بالتّالي، إنَّ إيلافَ لم تكن تساعدُ فقط التِّجارة المكّيَّة من خلال توفير التَّنقُّل لرأسِ المالِ وتركِ قافلةِ السَّفر من دون مُضايَقة، فقد شجَّعت أيضاً على تنمية اقتصادِ القبائل عن طريق ضمانِ سوقٍ لمُنتَجاتها. وكانَ من النّتائج المُهِمَّة لهذه التّرتيبات تكامُل اقتصاد القبائل ضمنَ الإطار الاقتصاديّ لمكَّة الّذي عزَّزَ من نفوذِ ومكانةِ قريشٍ بينَ القبائل المُجاوِرة. ومارست هذهِ العلاقةُ دوراً فاعلاً في جذبِ التجَّار والمُستوطِنين إلى مكَّة للمُشارَكة في تطوير الاقتصادِ فيها.

كان هاشمٌ قادراً على تأمين إيلافٍ مع زُعماء القبائل على طول الطّريق التّجاريّ إلى سورية، حيثُ التقى قادة بيزنطيّين وأقنعَهم أنَّ مصلحتَهم هي في التّعامُل مع قريشٍ، تجّار العرب. كما أكَّدَ هاشمٌ أنَّ قماشَهم وجلودَهم أرخصُ وذاتُ نوعيّةٍ أفضلَ من غيرهم.[2] وكانَ يشيرُ بلا شكٍّ إلى الجلود الجيّدة من الطّائف والقبائل المُجاوِرة. وقد أُنتِجَ القُماشُ بكميَّاتٍ كبيرةٍ في مُدنٍ مُختلِفةٍ في اليمن، ولاسيَّما نجرانَ وصنعاء. كما قامَت اليمنُ بتصدير الجلود الّتي تمَّ

(1) ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ٣٣؛ للمُناقشَة الحديثة عن إيلاف ومراجع أخرى انظر **م. ج. كيستر**، "*مكّة وتميم*"، *مجلّة التّاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ للمشرق*، ٨ (١٩٦٥)، ١١٣-١٦٣.
(2) ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ٣٢.

إنتاجُها في العديد من المناطق، ولاسيَّما صعدة. إذن لقد أمَّنَ هاشمٌ ممرَّاً آمناً في سورية لتجَّار مكَّة الّذين بدؤوا بزيارة الأسواق المصريَّة والسّوريَّة مثلَ غزَّة (حيثُ ماتَ هاشمٌ في نهاية المطاف) وبُصرى حيثُ كانَ القمحُ الموجودُ في منطقة حوران هو الإيراد الرّئيس في مكَّة.

لقد أكملَ أخوةُ هاشمٍ ما أسَّسه من بعدِه. حيثُ افتتحَ نوفلٌ الطّريقَ إلى العراق (توفّيَ في مُحيط غار الحيرة خلالَ واحدةٍ من رحلاتِه التّجاريَّة)، وطوَّرَ عبدُ شمسٍ التِّجارة معَ الحبشة، وعبد المطلب معَ اليمن. ومن المعروف أيضاً أنّ تُجَّار مكَّة كانوا يستأجرونَ السّفنَ لنقلِ تجارتِهم في البحر الأحمر وخارجه. فقد أعطى نهجُ هاشمٍ المُبتكَر العاصمة التّجاريَّة المكّيَّة مزيداً من الحركة و أعطى المكّيّين الفرصةَ للمُشارَكة في التِّجارة الدّوليَّة حيثُ يمكن أن يصلوا إلى أسواقٍ إضافيّةٍ و يحقّقوا المزيدَ من الثّروة الفائضة لتتجمَّع في مكَّة. كذلك أبرزَت القدرةُ على تمويلِ وتجهيز وتنظيم القوافل الضَّخمة الدّورَ ذا الأهمّيَّة المُتزايِدة الّذي بدأ تجَّار مكَّة يمارسونه في غرب آسيا والّذي أعطاهم فائدةً مادّيةً كبيرةً مُعلِناً الدُّخولَ في مُدّةٍ من التّغيُّر الاجتماعيّ السَّريع.

و بما أنَّ علاقاتِ مكَّة مع العالمِ الخارجيّ أصبحَت أكثرَ تعقيداً، فقد بدأت مؤسَّساتٌ جديدةٌ وذاتُ صلةٍ بالظُّهور من أجلِ دعم مصالحِ تجَّار مكَّة. كما تمَّ تطبيقُ مفهومِ حلفٍ (تحالُف) ليتناسبَ مع أهدافِ أهل مكَّة، فضلاً عن الحرَم و إيلاف. وبدأت قريشٌ بتشكيل تحالُفات معَ القبائل البعيدة، ممّا سمحَ للقوافل المكّيَّة باجتياز مناطقَ جديدةٍ وزيارةِ أسواقٍ جديدةٍ. و نرى أنّ تلك التّحالُفات، كما هو الحالُ مع بني تميمٍ في شرق المنطقة العربيَّة و كندة في وسطها، كثيراً ما ترسَّخَت من خلال روابطِ الزَّواج. لقد قدَّمَت التّحالُفات

لتجَّار مكَّة الأمنَ في المناطق الّتي لم يُطبَّق فيها إيلاف. أمّا بالنّسبة للقبائل الّتي كانَت أقربَ إلى مكَّة فيمكنُ أن تُدرَجَ ضمنَ مفهوم الجوار، أي حماية الجوار.

لم تقتصر مفاهيمُ الحلف والجوار على المجموعات خارجَ مكَّة، بل طُبِّقَت أيضاً في مكَّة حيثُ بدأ الأفرادُ بتشكيل تحالُفاتٍ و مُعاهَدات جوارٍ خاصَّة بهم. فكانَ كلَّما انتقلَ تاجرٌ إلى مكَّة، سعى لإيجاد تاجرٍ آخرَ يكونُ مُكافِئاً له من أجل تشكيل حلفٍ. كما تجمَّعَت المجموعاتُ خارجَ مكَّة معاً لتشكّلَ قبيلةً واحدةً، كذلك فعلت الجماعاتُ في داخلِها. وكانَ هذا واضحاً من خلال تشكيلِ بني فهر حيثُ تجمَّعت عدّةَ عشائر معاً لتصبحَ قبيلةً واحدةً. لكن بعدَ أن أصبحَ بنو فهر، قاموا بحلّ الحلف مع بني عُدي الّذين كانوا ينشطون في شؤون مكَّة.[1] من المُهمِّ أن نلحظَ هنا أنّ هذا التّشكيلَ، أي الحلف، أثَّرَ على توازنِ القوى عن طريق تقوية (أو إضعاف) أحد الحلفاء ضدَّ الآخر. كذلك، منذُ سعى أحدُهم ليصبحَ له مساوياً، شكّلَ الحلفُ وسيلةً بدائيّة لتأسيس الطّبقيّة، وخصوصاً بين التّجار.

بدأت ديناميكيَّةُ تجّار مكَّة بالتّأثير في البُنية الاجتماعيَّة بوصفها مجموعةً أكثرَ تعقيداً من العلاقاتِ الاجتماعيَّة القائمة على مُلكيَّة رأسِ المال التّجاريّ الّتي بدأت بالظُّهور. كما بدأت هذه العلاقات بتحدّي تلك القائمة على أساس الانتماء القبليّ والعشائريّ. أمّا التجَّارُ الأثرياءُ، الّذين كانوا غالباً من سادة عشائر كل منهم، وشكَّلوا تدريجيَّاً مجموعةً ذاتَ مصالحِ مُشترَكة على اعتبار أنّهم أصحابُ رؤوس الأموال، فقد شكّلوا في نهاية المطاف الطّبقاتِ العليا من المُجتمَع. يليهم في الوضع الاجتماعيّ أعضاءُ العشيرة الّذين كانوا رجالاً

[1] المصدر نفسه، الصَّفحات. ٣٣١-٣٣٢.

أحراراً، ويمكنُهم أن يشاركوا في مُختلَف المهارات والمِهن. لقد قدّمَ أعضاءُ العشيرة البُنية التحتيَّة الأوليَّة لتنمية رأسِ مال التّاجر وقوّة عشائر كلٍّ منهم، ولاسيّما زعيم العشيرة.

وكان المَوالي (مُفردُها مولى) الّذين يُصنَّفون عموماً تحتَ فئةِ العملاء، أقلَّ طبقةٍ اجتماعيَّة ويمكنهم أن يكونوا عملاءَ لزعماء العشائر أو أفراد العشيرة. وكان الموالي في مكَّة من أصول عربيّة وغير عربيّة. هذا و يشيرُ الموالي غير النّاطقين بالعربيَّة في مكَّة إلى أنّهم وصلوا حديثاً أو اشتروهم تجَّار مكَّة كعبيدٍ. وغالباً ما يكونُ المولى عبداً مُحرَّراً من العبوديَّة و بقيَ في خدمة صاحبه السّابق. وهناك مجموعةٌ معروفةٌ من الطرائق المقبولة الّتي من شأنها تغييرَ هذا الوضع حيث تُمرَّرُ بعضُ الثّروة النّاتجة عن المولى لسيّده مُقابِلَ إلغاء الولاء، العمالة. ثمَّ يُمكِنُ للمولى التّحرُّك صعوداً في السّلّم الاجتماعيّ ويصبح حليفاً. وكان أدنى وضعٍ اجتماعيّ من نصيب الجنّ والعبيد ذرّيتهم والمولّدون.

كما يمكنُ أن يكونوا من أصولٍ عربيّةٍ أو غير عربيَّة لأنَّهم إمّا أسروا في الحرب، أو فقدوا حرّيتهم بسببِ الدّيون عادةً نتيجةَ الرّبا، أو تمَّ شراؤُهم كعبيدٍ.[1] و قد اعتُبرَ العبدُ رأسَ مالٍ، ووفقاً لذلك يخضعُ المالكُ للضَّريبة. وكانَ العبيدُ يعملونَ لدى مُلّاكِهم لتوليد رأس المال وبوصفِهم خدماً للمنازل. كذلك اضطُرَّت بعضُ الجواري على مُمارَسة الدّعارة حيثُ كانَ

[1] **ي. وولف**، "التَّنظيم الاجتماعيّ في مكَّة وأصول الإسلام"، *المجلَّة الجنوبية الغربيَّة الأنثروبولوجيا*، ٧ (١٩٥١)، ٣٢٩-٥٣٦؛ شهاب الدين أحمد القسطلاني، *إرشاد السّاري في صحيح البُخاريّ* (القاهرة، ١٣٠٤ هجريّ "٧/١٨٨٦")، ٤، ٣١٥ والصَّفحات التالية؛ جواد علي، *المفصل*، ٧، ٤٦ والصَّفحات التّالية؛ **ه. لامينز**، **La Mecque a la veille de l'hegire** (بيروت، ١٩٢٤)، ص. ٢٣٧ والصَّفحات التالية؛ **م. رودنسون**، مُحمَّد/ (نيويورك، N.Y.، ١٩٧٤)، ص. ٣٦.

المـالكُ يأخذُ الغلَّة كما في حالة قنّ النّساء في بني كلب، اللاتي استخدموهنَ في أسواقَ دومة الجندل.[1] هناك مجموعةٌ أخرى من الأنظمة المُعقَّدة الّتي تحكمُ العلاقةَ بينَ العبدِ وصاحبه، وتحديداً حقوق الإرث والأساليب المقبولة الّتي تمكِّنُ العبدَ من الحصول على حرّيّته. كما أنّ لمُلَّاك العبيد بعضُ الأساليب المقبولة اجتماعيَّاً لتحرير عبيدهم. مثلَ حكيمٍ بن حزام، وهو تاجرُ قمحٍ ثريٍّ، كانَ يطلقُ سراحَ مئةِ عبدٍ سنويَّاً كبادرةِ حسنِ نيّةٍ، صدقة.[2]

إنّ التّمايزَ الاجتماعيَّ القائمَ على امتلاكِ رأسِ المـالِ يتزايدُ كلّما نمَت دّيناميكيَّة مكَّة التّجاريَّة وكلّما تركَّزت رؤوسُ الأموال بينَ التجَّار الأثرياء. وقد تعزَّزَ هذا التّمييز عن طريق حركة رجال القبائل داخلَ مكَّة الّذين استقطبوا بالفعل الأغنياءَ والفقراءَ. كذلك انجذبَ الأثرياءُ إلى مكَّة لأنَّهم يمكن أن يستثمروا ثروتهم الفائضة – عادةً ما تكون مواشيهم (الإبل)- في قوافل مكَّة. في كثير من الأحيان سعى التجَّار أنفسُهم أو زعماءُ العشائر لإيجاد مُكافِئ لهم من أجل تشكيل تحالُف. أمَّا الفقراء فقد انتقلوا إلى مكَّة لأنَّهم غالباً ما كانوا في حالة دينٍ لتجَّار مكَّة. مُجبَرين أيضاً على ترك قبيلتهم لئلّا تُصبحَ المسؤوليّة على عاتقِ ثّروة الجماعة.[3] فضلاً عن عزل أنفسهم عن القبيلة، بالفعل ينتقلُ الفقراءُ إلى بيئةٍ مُتمايزة وفقاً لامتلاكِ رأس المـال. إنَّ زيادةَ هذا التّحرُّك إلى الدّاخل أدَّت إلى تآكُل الأساس القبليّ والعشائريّ للعلاقات الاجتماعيّة

---

[1] عليّ بن أحمد النيسابوريّ، *أسباب نزول القرآن*، أ. صقر، مُحرّر. (القاهرة، ١٩٦٩)، الصَّفحات. ٣٢٦-٣٢٨؛ أيضاً (القاهرة، ١٩٦٨)، الصَّفحات. ٢١١-٢١٢، ٢٢٠.

[2] القسطلانيّ، *إرشاد*، ٤، ٣١٦.

[3] ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ٣٧. برزَت هذه العلاقة من قبل **مارشال سالينز** في *رجال القبائل* **(انجلوود كليفس، ن. ج.، ١٩٦٨)** ص. ٣٦ والصَّفحات التالية.

وأسفرَت عن العديد من المشكلات لتجَّار مكَّة، مثلَ تراجُع تأثيرهم على أعضاء العشيرة وكيفيّة توفير إمداداتٍ كافية من الأغذية لعدد السكَّان المُعالِين المُتزايد.

هناك ميزة مُهِمَّة أخرى لاقتصاد التّاجر وهي وجودُ قطَّاعِ خدمةٍ كبيرٍ ينفّذُ أعضاؤُه الخدمات ذات الصّلة المُباشَرة في المُحافَظة على القوافلِ التّجاريَّة: من حمّالين، وأدلّة، وحرّاس، ورُعاة، وأطبّاء بيطريّين، وموظّفين، وفنّانين. وهكذا، جنباً إلى جنبٍ مع التّمايُز الاجتماعيّ، تأتي القوى العاملة المُتنوّعة إلى الوجودِ من أجلِ النّهوضِ برأسِ مالِ التّاجر. كما كانَ هناك البعضُ ممَّن يُعدُّون الطَّعامَ و يبيعونَه في شوارع مكَّة. وآخرون من ذوي المهارات والحرفيّين (المهنيّين) مثل الخيّاطين والنّجارين وصنَّاع الأسهم والحدّادين والجزّارين الّذين كانوا في كثير من الأحيان التجَّار أنفسهم، ولاسيَّما أولئك الّذين يتعاملون مع القماش أو بيع النّفط والنَّبيذ والقمح وغيرها من الموادّ الغذائيّة المُستورَدة. وأخيراً، كانَ هناك العمّال المياومون (الأجر اليومي) الّذين يحصلونَ على معيشتِهم عن طريق تعاقُدهم مع مُختلَف الأسواق في مكَّة، و"يعرفون بالإفلاس"، ويضطرّونَ إلى الاعتمادِ على إحسانِ التجَّار الأغنياء لتقديم الدَّعم.[1]

إنَّ التّمايُزَ الاجتماعيَّ والاقتصاديَّ في مكَّة، المشروطَ بتنميةِ رأسِ مال التّاجر، شكَّلَ تحدِّياً للمكيّين على عدّة مُستوَياتِ. المُستوى الأوّل، نتيجة

[1] للاطلاع على توزيع بعض المهن في مكَّة ومن عمل بها انظر أحمد بن عمر بن رسته، *الأعلاق النفسية*، ميكال يان دي خويه، (ليدن، ١٨٩٢)، الصَّفحات. ٢١٥-٢١٦؛ عبد الله بن مسلم بن قتيبة، *كتاب المعارف*، ت. عكاشة، مُحرّر. (القاهرة، ١٩٦٩)، ص. ٥٧٥؛ ابن حبيب، *المُنمّق*، الصَّفحات. ٥٢، ٤٢٤؛ جواد علي، *المفصل*، ٤، ٨٣.

استمرار الاستيطان، خرَّبَ ترسيخُ البُنية الطّبقيَّة العلاقاتِ الاجتماعيّةَ القائمةَ على العشائريَّة. وعلى صعيدٍ آخرَ، بسببِ التّحالُفاتِ الجديدة أو إدخال السُّكَّان المُعالِين وجدَ أفرادُ الطّبقة التّجاريَّة أنفسَهم يتنافسونَ على السُّلطة بما أنّ موازينَ القوى تتغيَّرُ باستمرارٍ. لكن في جوهرها، أدّى التّركيز الواسع لرأس مال التّاجر في مكَّة إلى تركيز رأس المال والسّلطة في داخل قيادة مكَّة الّتي تسبّبت في ظهور شخصيَّةٍ قويَّةٍ واحدةٍ بدلاً من القيادةِ الجماعيَّة لرؤساء العشائر، كما هو موضَّحٌ أدناه. كذلك على صعيدٍ آخر، استلزمَ تجمُّعُ رأسِ المالِ البحثَ عن نظامٍ مُلائمٍ لتوزيع الثّروة باعتبار أنّ مؤسّساتِ السّقاية، والرّفادة، والصَّدقة لم تعُد كافية. فالزّيادةُ السُّكَّانيَّة في مكَّة، ولاسيَّما القطّاع المُستقِل من التُّجَّار يتطّلبُ إنفاقاً أكبرَ للثّروة. ويبدو أنّ هذه النّفقاتِ غيرَ المُنتِجة فرضَت المزيدَ من الضّغوط على العلاقات العشائريَّة. ولا يوجدُ مُؤشِّرٌ أفضلُ من هذه الآفة على احتكار الموادّ الغذائيَّة ضمناً تحتَ مُسمَّى "احتكار" الّذي بموجبِهِ يكتنِزُ و يخمِّنُ التجَّار بضائعَهم.[1]

نمو نفوذ مكَّة:

لقد رأينا أنَّه كانَ لمكَّة القليلُ من النّفوذ خارجَ منطقةِ الحرم، وأنَّ الاقتصادَ في مكَّة كانَ يعتمدُ على موقعِها في طُرق التِّجارة غربَ المنطقة العربيَّة. ولم يترك تجَّار مكَّة حدودَ الحرم ممَّا قيَّدَ نشاطَهم التّجاريّ. و رأينا أيضاً أنَّه في حين حافظَت اليمنُ والحيرةُ على تأثيرِها القويّ على بقيَّة المنطقة العربيَّة، ظلَّت مكَّة مُجرَّدَ محطَّةِ توقُّفٍ لتجارة القوافل. لكنَّ إدخالَ مؤسَّسة إيلاف غيَّرَ

[1] الأزرقيّ، *أخبار*، ص. ٣٦٣؛ مالك بن أنس، *الموطأ*، عبد السلام علوش (بيروت، ١٩٧١)، ص. ٤٥١.

كلَّ ذلك، حيثُ بدأ تجّار مكَّة المُشارَكة بنشاطٍ في التِّجارة الدُّوليَّة، والسَّفر إلى مصرَ وسوريةَ والعراق واليمن والحبشة. حتّى أنَّهم بدؤوا بزيارة مُختلَف الأسواق في داخلِ المنطقة العربيَّة. إنَّ بدءَ أهل مكَّة بتشكيل تحالُفاتٍ معَ القبائل البعيدة أدَّى إلى تزايُد اتّصالاتِهم التّجاريَّة وامتدادِ نفوذِهم بينَ القبائل. بدأَ رأسُ المال يتركَّزُ في مكَّة، و معَ تطوُّر اقتصاد مكَّة ازدادت قوَّةُ تجَّارها أيضاً.

وبما أنّ رأسَ المال يجبُ أن يتركَّزَ قبلَ أن يتمكَّنَ من التّوسُّع بشكلٍ فعَّالٍ، فقد استخدمَ المكّيُّون قوَّتهم الوليدة لتسهيل توسيع ثرواتهم الفائضة ممَّا عزَّزَ في الوقتِ نفسِه رأسَ المال وسلطتَهم السياسيَّة. أوضحُ مثالٍ على هذا النّشاط هو في علاقاتِ مكَّة مع الطّائف، وهي أقربُ منطقةٍ مُنتِجة للأغذية وأهمُّ مركزٍ لإنتاج النَّبيذ والجلود. فعندَ نقطةٍ مُعيَّنة في تطوُّرهم السَّريع، شعرَ أهلُ مكَّة بما يكفي من القوّة لتحدّي القبيلة المُهيمِنة في الطّائف، وهي بنو ثقيفٍ، ولاسيَّما في احتكارِها الأراضيَ الخصبة في وادي وجّ. طالبَت قريشٌ، على ما يُقالُ، إنَّ بني ثقيف منحوهم الحقَّ في اكتساب مُلكيَّة في وادي وجّ. فقد عارضَ بنو ثقيف بطبيعة الحال بدايةً هذا التّطاوُل على أراضيها الخصبة والّتي تمَّ تطويرُها من قبل أسلافهم، ورفضوا طلبَ قريشٍ. وردّاً على ذلك هدَّدَت قريشٌ أنّه إذا لم يُسمَح لهم بزراعة الأرض في وادي وجّ فإنَّهم لن يسمحوا لثقيفٍ بالوصول إلى الحرم، و قد دعمَت تهديدَها من خلال حشدِ تأييدِ حلفائِها. ويبدو أنَّ إقصاء ثقيف عن الحرَم وخطرِ المُواجَهة العسكريَّة معَ قريشٍ كانَ أكثرَ ممَّا يُمكِنُ لها أن تتحمّله، فاضطرُّوا للمُوافَقة على مطالبهم.[١]

---

[١] ابن حبيب، *المُنمّق*، الصَّفحات. ٢٨، ٢٨١.

بعدئذٍ، استثمرَت قريشٌ بشكلٍ مُكثَّف في الطّائف بحيثُ إنّه بحلول مطلع القرن السّابع كانَ لكلِّ تاجرٍ مُهمٍّ من مكَّة تقريباً استثماراتٌ في المدينة.[1]

شاركَت قريشٌ في عرضٍ آخرَ للقوَّة، حمايةً للمصالح خارجَ مكَّة، ممَّا يدلُّ على تزايُد قوّةِ مكَّة ضدَّ جيرانها. فكانَت معركةُ (يوم ذات نكيف) مُواجَهةً شرِسةً مع بني ليثٍ الّذين كانوا يعيشونَ في منطقة تُهامَة على طول الطّريق التّجاريّ إلى نجران وبقيّة اليمن. ومن العوامل الّتي عجَّلَت بالمُواجَهة هجومُ بني ليث على قطيع إبل "عوّاف" زعيم بني آل قرّه، وهو حليفٌ لقريش، وتحديداً لبني مخزوم. لذلك اشتكى عوَّافٌ، الّذي فقدَ ابنَه وثلاثينَ من الإبل في الهجوم، لحلفائه. حاولَت قريشٌ حلَّ المسألة بالطرائق السّلميَّة لكنَّها فشِلت. ونجمَ عن هذا الفشل حشدُ قُريشٍ لحلفائها ومُهاجمةُ بني ليثٍ في ذاتِ نكيف. وربَّما بسببِ عدمِ التّوافُق بينَ القوَّات هُزِمَ بنو ليثٍ بشكلٍ رهيبٍ وأُجبِروا على الهروب باتِّجاه منطقة الحرم، حيثُ دعوا من أجل السّلام. لم تُلحِق قريشٌ مزيداً من العنف بهم، لكنَّهم أصرّوا على الذَّهاب إلى المنفى بعيداً عن تُهامة.[2]

عكسَ هذان المثالان طبيعةَ مكَّة الّتي كانَت أكثرَ تطوُّراً من الناحية الاقتصاديَّة والسياسيَّة من مكَّة في عهد قُصَي. فنرى زيادةَ رأسِ مالِها بعدَ إيلافٍ لدرجةَ أنَّ تجَّار مكَّة بدؤوا باستثمار فائضِ الثّروة في استصلاحِ الأراضي على حساب جيرانِهم في الطّائِف. أيضاً كانَ هناك شعورٌ بقوّة مكَّة من بني ليث الّذين كانَ بإمكانهم تعطيلَ تدفُّق التِّجارة المكّيَّة من اليمن و تقليص تأثير قريشٍ عندَ جيرانهم من القبائل إذا ما تُرِكَت الاعتداءات من دون ردٍّ. و بالتّالي

[1] أحمد بن يحيي البلاذري، *فتوح البلدان*، صلاح الدّين المنجد، مُحرّر. (القاهرة، ١٩٥٦)، ص. ٦٦؛ البلاذريّ، *أنصاب الأشراف*، مُحمَّد حميد الله، مُحرّر. (القاهرة، ١٩٥٩) ١، ١٣٩، ١٤٢.
[2] البلاذريّ، *أنصاب*، ١، ٧٥؛ ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ١٢٤ والصَّفحات التالية.

ازدادَت القوّة السياسيّة في مكَّة مع زيادة نشاطها التّجاري ومعَ تركيز رأس المال التّجاري في المدينة.

لكنَّ تطوُّر مكَّة لم يحدُث من فراغ، فسرعان ما لوحِظَت أهمّيّتها المُتزايِدة من قبل الدُّول المُنافِسة من البيزنطيّين والسَّاسانيّين. وقد حاولت القوَّتان، من خلال حلفائها الأحباش واللّخميّين على التّوالي، نشرَ سيطرتِهم على مكَّة. أمرَ ملكُ اللّخميّين، قوبادُ، حليفَه في وسط الجزيرة العربيَّة، الحارثَ من بني كندة، بتوسيع سيطرته على مكَّة. غيرَ أنّ الحارثَ رفضَ مُبدِياً عدمَ رغبته في تحمُّل عداوةِ قريشٍ وغيرها من القبائل، وكانَ قوبادُ مشغولاً بمُتابَعة شؤونٍ أخرى إلى جانب هذه المُحاوَلة. ومع ذلك استمرَّ التّأثيرُ القويّ للحيرة على مناطقَ أخرى من الحجاز، و لاسيَّما يثرب.[1]

قامَ البيزنطيّون بمُحاوَلتَين. الأولى من خلال أبرهة الّذي كانَ قد عزّزَ بالفعل سيطرته على اليمن. أصلحَ أبرهة سدَّ مأرب وحاولَ إحياءَ التِّجارة اليمنيَّة من خلال تحويل التِّجارة بعيداً عن مكَّة. ولتحقيق هذه الغاية، بنى كنيسة القليس في صنعاء لتُنافِسَ الكعبة. لكن على ما يبدو لا وجودَ لأيّ مُنافَسةٍ بينَ القليس والكعبة، حيثُ استمرَّ أهلُ مكَّة بمُنافَسة اليمنيّين في التِّجارة. ثمَّ عزمَ أبرهة على هدم الكعبة. انطلقَ مع جيشٍ مُكوَّنٍ في مُعظَمه من القبائل العربيَّة واتَّجَهَ شمالاً حيثُ مرَّ عبرَ الطّائف. ونُفِّذَت هذه الحملة عام ٥٧٠ ميلاديّ، المعروف باسم عام الفيل، و قيلَ إنَّه العام الّذي وُلِدَ فيه مُحمَّد. لكنَّ جيشَ أبرهة تفكّكَ بالقرب من مكَّة، فعادَ أبرهة إلى اليمن وضلَّ العديدُ

[1] **ماير جاكوب كيستر**، "الحيرة: بعضُ المَلْحُوظات عن علاقاتِها مع المنطقة العربيَّة"، العربيَّة، ١٥ (١٩٦٨)، ١٤٥-١٦٩.

من جنودِهِ العربِ ليوظِّفوا أنفسَهم كرُعاةٍ لقريش.[1] أمّا المُحاوَلةُ الثّانية فقد كانَت ذاتَ نكهةٍ محليّةٍ أكثر. حينَ وقعَ الهجومُ في وقتٍ ما بعدَ عام ٥٧٥ ميلاديّ، وهي السَّنة الّتي طردَ بها السّاسانيّون الأحباشَ بنجاحٍ من اليمن لتثبيتِ الحامية الفارسيَّة في صنعاء، مقرّ الملوك اليمنيّين.

ورداً على هذا التّطوُّر، على ما يبدو، حاولَ رجلٌ من مكَّة اسمُه عُثمانُ بنُ الحويرث تتويج نفسَه ملكاً على مكَّة نيابةً عن البيزنطيّين. لكنَّ عثمانُ قوبلَ بمُقاوِمةٍ كبيرةٍ ممَّا اضطرَّه إلى التّخلّي عن الفكرة تماماً.[2] هكذا نجَت مكَّة من أيِّ هيمنةٍ خارجيّةٍ واستمرَّت بالتّطوُّر الاقتصاديّ السّياسيّ من دون رادعٍ من قبل القوى الخارجيّة الّتي حاولَت السَّيطرة عليها.

اعتُبِرَ فشلُ أبرهة تدخُّلاً إلهيّاً وانتصاراً تاريخيّاً بالنّسبة لمكَّة، حيثُ مُنِحت الكعبةُ مكانةً غيرَ مسبوقةٍ بينَ العربِ الّذين بدؤوا باحترام الحرمِ ومناسكِ الحجّ أكثر من ذي قبل. نتيجةً لذلك وُصِفَت قُرِيشٌ بأنّها أهلُ الله، وشعبُ الله. وللاستفادة من هذه المكانة، ابتكرَت قريشٌ مُؤسَّسة الهامز لتشملَ أولئك الّذين يعيشونَ في مكَّة وأقربُ حلفائها، مثلَ بني عامرٍ بن صعصعة. كانَ هذا التميزُ المُفضَّل أضيقَ من تمييز المُحرِمين، أولئك الّذين يحترمونَ الحرم، وهم الّذين وضعوا قريشاً في فئةٍ قائمةٍ بذاتها تشيرُ إلى المزيد

---

[1] الأزرقيّ، أخبار، ص. ٩٧؛ للمَلْحُوظات حولَ عام الفيل انظر **م. ج. كيستر**، "بعض التَّقارير التي تتعلّق بمكَّةَ من الجاهليَّة إلى الإسلام"، *مجلّة التَّاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ للمشرق*، ١٥ (١٩٧٢)، ٦١-٩٣.

[2] زبير بن بكَّار، *جمهرة نسب قريش*، مُحمَّد شاكر، مُحرّر. (القاهرة، هجريّ ١٣٨١ "١٩٦١/٢")، الصَّفحات. ٤٢٨-٤٣٠؛ **وليام مونتغمري وات**، *مُحمَّد في مكَّة* (أوكسفورد، ١٩٥١)، الصَّفحات. ١٥-١٦؛ مُحمَّد بن أحمد الفاسي، *شفاء الغرام* (مكَّة، ١٩٥٦)، ٢، ١٠٨ والصَّفحات التالية.

من التّركيز على الامتيازات والنّفوذ والثّروة. ووفقاً لمُؤسَّسة الهامز ادَّعَت قريشٌ أنّه لا ينبغي خلال تقديس الكعبة أن تؤدّي مكَّة طقسَ الوقوف في عرفات (شعيرة الحجّ). والأهمُّ هو إصرارُ قريشٍ أنَّ الحُجَّاج أو التجَّار الّذين دخلوا مكَّة لا يمكنُ لهم أن يجلبوا الطّعامَ والقماشَ من الخارج (على الأرجح لحفظ وتعزيزِ قدسيَّة المدينة)، وإجبارهم على شراءِ القماش والغذاء من مكَّة، ممَّا عزَّز اقتصادَ مكَّة وعملَ لمصلحةِ التّجَّار.[1] وسرعان ما سُلِّطَ الضَّوء على هذه الميزة عبرَ تأسيس سوقٍ يُضرَبُ به المثل وهو سوقُ عكاظ.[2]

لقد تمَّ رعايةُ "عكاظ"، الّذي يقعُ على مشارف منطقة الحرم، من المكّيّين. كذلك جاءَ التجَّار من جميع أنحاء المنطقة العربيَّة إلى هذا السُّوق، وأتاها الشّعراءُ لسرد أشعارهم. كما أرسلَ الملوكُ العربُ وكلاءَهم مع المُنتَجات للتّجارة مع الآخرين. حتّى أنَّهم قايضوا الماشية والخيول والأغنام والأبقار والإبل. وتمَّ تداولُ القماش اليمنيّ والسّيوف والعطور والجلود، كذلك مُختلَف الأدواتِ المصريّة و السّورية والعراقيّة والحبشيّة هناك.[3] نمَت هذه السُّوق بسرعة لتصبحَ السُّوق الأكثرَ شهرةً في عصور ما قبلَ الإسلام. هذا وأصبحَت مكَّة مُرتبِطة إلى حدٍّ كبير بالتُّجَّار العرب من جميع المناطق العربيَّة، وبقيّة المُجتمَع العربيّ، ولاسيَّما من خلال تنصيب آلهة القبائل حولَ الكعبة جنباً إلى جنبٍ مع الآلهة المكّيَّة.

---

[1] ابن حبيب البغادي، *كتاب المُحبر*، **I.Lichtenstader**، مُحرّر (بيروت، ١٩٤٣)، ص. ١٧٨؛ عزّ الدّين ابن الأثير، *الكامل في التّاريخ*، **C.J.Torenberg**، مُحرّر(بيروت، ١٩٦٥)،١،٤٥٢؛ الفاسي، *شفاء*، ٢، ٤١-٤٢.

[2] **كيستر**، "فيما يتعلّق بمكّة"، ص. ٧٦.

[3] أبو عليّ أحمد المرزوقيّ، *كتاب الأزمنة والأمكنة*، (حيدر أباد، ١٣٣٢ هجريّ "١٩١٣/٤")، ٢، ١٦٥ والصَّفحات التالية.

ومعَ عُكاظ وأسواق المجنة وذي المجاز القريبة، ومع مكانةِ الكعبة المُتزايدة، لم يتوقّف نموَّ مكَّة. وقد أنشأَ المكيُّون علاقات تجاريّة مع اليمن بعدَ طردِ الأحباشِ منها. كما لقيَ وفدُ مكَّة استقبالاً حسناً من الحاكم الجديد، ذي يزن، الّذي قدّمَ لهم هدايا قيّمة و ممرّاً آمناً للتّجَّار، حيثُ أقامَ الكثيرُ منهم علاقاتٍ قويَّةٍ في تلك المنطقة. بعدَ مُدّةٍ وجيزةٍ، بدأَت مكَّة بالتّنافُس مع الحيرة نفسِها للسّيطرة على التِّجارة اليمنيَّة. فوصلَ هذا التّنافُس إلى ذروتِه في حروبِ الفِجَار نحو ٥٨٠ ميلاديَّة حيثُ قاتلَت مكَّة ضدَّ الحيرة وحلفائها في وسط المنطقة العربيَّة. لقد عجَّلَ الهجومُ ضدَّ اللّاطمة من الحروب قربَ سوق عُكاظ، وهي قافلةُ التِّجارة السّنويَّة لملك اللّخميّين المُنذِر حين كانَت في طريقها إلى عُكاظ. نُفّذ الهجومُ من قبل حليفٍ لحربٍ بن أميّة، التّاجر المكّي الأقوى في ذلك الوقت. لكنَّ مكَّة وحلفاءَها دحروا الحيرة وحلفاءَها بنجاح، الأمر الّذي أمَّنَ هيمنةَ مكَّة على الطُّرق التّجاريَّة وسط المنطقة العربيَّة، ولاسيَّما تلك التي تربطُ نجداً مع اليمن.[1] بدأ تُجَّار مكَّة بعدَ هذا النّصر بعزلِ التُّجَّار اليمنيّين من الحرم.[2] ممّا حفّزَ بلا شكٍّ تُجَّار مكَّة لزيادة حجم تّبادُلهم التّجاريّ وتوسيع علاقاتِهم.

أدّى كذلك نصرُ مكَّة في حروب الفِجَار إلى تراجُع الحيرة وفقدان قوَّتها السّياسيّة في أنحاء المنطقة العربيَّة. كما كانَت القبائلُ العربيَّة الشّرقيّةُ فيما بعدُ قادرةً على هزيمةِ الحيرةِ والحاميةِ الفارسيَّة الّتي كانَت تتمركَزُ في المدينة في معركة ذي قار نحو عام ٦٠٢ ميلاديَّاً. وهكذا مع عزل التجَّار اليمنيّين من

[1] **وات**، *مكّة*، الصَّفحات. ١١، ١٤؛ ابن حبيب، *المُنمّق*، الصَّفحات. ١٨٥-٢١١.
[2] **وات**، *مكّة*، ص. ١٥؛ ابن حبيب، *المُنمّق*، الصَّفحات. ٤٥-٤٩.

الحرم و زوال الحيرة لم يبقَ سوى مكَّة قويَّة بما فيه الكفاية لجذبِ التُّجَّار ورؤوس أموالهم إلى المدينة، وحينَها أصبحَت أيضاً مركزاً دينيًّا رائداً في المنطقة العربيَّة. وبحلول نهاية القرن السّادس وبداية السَّابع أحرزَ تجَّارُ مكَّة تقدُّماً اقتصاديًّاً وسياسيًّاً على قدمٍ وساق، ، يفوقُ ما أحرزَه تجَّارُ مكَّة في زمن إيلاف قبلَ نحو مِئة سنةٍ.

الصّراع بين الفصائل و بروز بني أميّة :

تدلُّ جميعُ المُؤشِّرات أنّ قُصي بن كلاب حكمَ مكَّة بمُفرَده بعدَ أن هزمَ خزاعة كما أنّه كانَ السّببَ في استقرار بعض القرشيّين في المنطقة القريبة من الكعبة حيثُ أصبحَت تُعرَف باسم قريشِ البطاح، والتي تتميَّز عن أولئك الّذين ظلّوا في الضّواحي؛ قريش الظّواهر. وفي هذا الوقت المبكّر من حكم قُصي، كانَ هناك بعضُ التّركيز للسّلطة بينَ العشائر الّذين عاشوا بالقرب من الكعبة. وقبلَ وفاتِه قامَ بتوريثِ (بتحويل وصاية) جميعِ الوظائف ذاتِ الصّفة الرَّسميّة إلى ابنه الأكبر عبد الدّار، باستثناء عبد مناف وعبد العزّى. على الرَّغم أنّ هذا الإجراءَ يتوافقُ مع مفهوم البكورة، تدلّ المصادر أنّ قصي خصّ عبد الدّار لأنَّه لم يبلغ الثّروة والمكانة العالية الّتي كانَت لأشقّائه الأصغر سنّاً. ومن غير الواضح طول المدّة الّتي تمكّن عبد الدّار من خلالها السّير على خُطا والده، لكنَّ بعض الانسجام موجود وذلك لأنَّه لم يُذكَر أيَّةُ خلافاتٍ بينَ عشائر قريش البطاح، مركز السّلطة في مكَّة. لم يلقَ هذا الاتّفاق رِضا هاشم وعبد شمس، أحفاد عبد مناف. فمن المُرجَّح أنّ بني عبد مناف بدؤوا بجمع المزيد من السّلطة والثّروة بعدَ دخول إيلاف، ولاسيَّما بعدَ أن كانَ لهاشم وعبد شمس الدّورُ الأساسيُّ في تطوير ذلك.

ذكرَت مصادرٌ أنّه عندَما بدأ عددُ بني عبد مناف بالتَّزايُد وشعروا بالقوَّة، طلبوا من بني عبد الدّار تسليم مفاتيح الكعبة. إنّهم في الواقع يريدونَ منصبَ ولاية آل البيت، المكتب الأكثر شُهرة في مكَّة. رفضَ عبدً الله بن عبد العزى بن عثمان بن عبد الدَّار، الّذي احتفظَ بالمفاتيح، الامتثال لطلبِهم و التّخلّي عن منصبِه. ونتيجةً لذلك، انقسمَت عشائرُ قُرَيشٍ إلى فصيلَين رئيسيَن: فصيل عبد الدّار المعروف باسم الأحلاف، وفصيل عبد مناف المعروف باسم المطيّبين. يتكوّن فصيل الأحلاف من عبد الدَّار والمخزوم، والسَّهم وجمح وعُدي، ويتكوَّن فصيل المُطيَّبين من هاشم وعبد شمس وزُهرة وتَيم. لقد واجهَ الفصيلان بعضَهما كتهيئةٍ للحرب. غيرَ أنَّ خطرَ المُواجَهة العسكريَّة دفعَهم للوصول إلى حلٍّ وسطٍ حيثُ تسلمَ المُطيّبون وظائف السّقاية والرّفادة.[1] ورفضَ عبدُ شمسٍ الوظائفَ المُوكَلة لهاشمٍ لأنَّه يسافرُ باستمرار سعياً وراءَ تجارته.[2] كذلك احتفظَ فصيلُ الأحلاف بوظائف ولاية البيت، و اللّواء، ودار النّدوة. بالتّالي حدثَ أوّلُ انشقاق كبيرٍ داخلَ النُّخبة الحاكمة في مكَّة و تمَّ إضفاءُ الطّابع المؤسَّسي عليه من خلال تسليم الوظائف. هذا ما وفَّرَ لنا لمحةً عن أولى المُناوَرات السّياسيَّة بينَ رؤساء العشائر الحاكمة.

لا يمكنُ أن يكونَ تشكيلُ الفصيلَين مبنيَّاً على أساسٍ عشائريّ حيثُ يرتبطُ الأفرادُ من كلا الجانبين إمّا من خلالِ القرابةِ أو الزّواج. هذا و قد تنازعَ الفصيلانِ فعلاً على القوى الاجتماعيَّة لكلٍّ منهما مدعومةً من خلال بنيةٍ تحتيّةٍ

[1] مُحمَّد بن عبد المالك بن هشام، *السّيرة النبويّة*، ت. أ. سعد، مُحرّر. (القاهرة، ١٩٧٤)، ١، ١٢٠؛ ابن حبيب، *المُنمّق*، الصَّفحات. ٤٢، ٢٢٢، ٣٣١، ٣٣٢؛ ابن الأثير، *الكامل*، ٢، ٢٢؛ **وات**، *مكّة*، ص. ١١.

[2] ابن هشام، *السّيرة*، ١، ١٢٠-١٢١، ١٢٥.

مُكوَّنَةٍ من الحلفاء والموالي والعبيد وغيرهم من المُعالِين. كما يتَّضِحُ من طبيعةِ تكوينِها، أنَّ الفصيلَين تنافَسوا للحصول على حصَّةٍ أكبرَ في البنية السّياسيَّة في مكَّة. منذُ أن اقتصرَ هذا الصِّراعُ على القمَّة،أي بينَ التُّجَّار الرّائدين و قادةِ العشائر، كانَ صراعاً طبقيَّاً داخليّاً بينَ أصحابِ رؤوسِ الأموالِ التّجاريَّة، وهو الصِّراعُ الّذي تركَّزُ بشكلٍ كبيرٍ بينَ بني مخزومٍ و بني هاشمٍ و بني عبد شمس. فمثَّلت كلُّ عشيرةٍ فئةً من رأس المال التّجاريّ في مكَّة. حيثُ إنَّ التّركيزَ المُتزايدَ لرأسِ المالِ التّجاريّ في مكَّة، أدَّى إلى تنافُس هذه الفئات الثّلاث للحصول على حصَّة أكبر من رأس المال هذا في مُحاولَةٍ لتصبحَ الشّريحةَ المُهيمنة، و الصّوتَ الأقوى في الشّؤون المكّيَّة.

لقد وُثِّقَ الصّراعُ الطّبقيُّ الدّاخليُّ في مكَّة من خلالِ مُؤسَّسةِ المُنافِرة. وقد كانَت المُنافرة (من الجذر نفر أساساً المُنافِسة على الشَّرف الأعلى والمكانة المَبنيَّة على الثّروة والقوَّة. إنَّها تنطوي على اثنَين من المُتنافِسين الّذين يُعيِّنون حكماً ليحكمَ بينَهم. كما نتمكَّنُ من خلال توثيق المُنافِرة من الحصول على نظرةٍ أخرى عن الدّيناميكيَّة السّياسيَّة الدّاخليَّة في مكَّة وتتبُّع تطوُّر الشّريحة الأقوى من رأس المال التّجاريّ في المدينة.

لقد وقعَ جدلٌ في وقتٍ سابقٍ بينَ عبد شمس وبني عُدي. فقد كانَ عبد شمس يملكُ ناقةً نادرةً تُدعى بختية. وفي أحد الأيّام أضاعَ عبد شمس النّاقة وتعذَّرَ عليه العثورُ على أثرٍ لها. لذلك عرضَ مُكافأةً لأيِّ شخصٍ لديه أيُّ معلوماتٍ عنها "وجعلَ ذودَين لمن يدلُّه على خبرِه". ثمَّ وصلَ خبرٌ من شخصٍ على علاقةٍ قريبةٍ منه أنّ عامرَ بنَ عبد الله بن عوج بن عدي قد ذبَحَ النّاقة بختية، وأنَّ عبد شمس تمكّنَ من العثور على جلدها في فناء الرَّجل.

لذلك حشدَ عبد شمس بعضَ أنصاره "فخرجَ عبد شمس في ولدِه وناسٍ من أهله" وتوجَّهوا لمنزلِ عامرٍ حيثُ تمَّ التَّحقُّق من قصَّة المُخبِر. كانَ هذا يُعتبَر هجوماً على شرفِه وكذلك على مُمتلكَاته، فأخذَ عبد شمس عامراً رهينةً، مُتوعِّداً بأخذِ جميع ثروتِه وبقطعِ يدِه عقاباً. لذلك تدخَّل بنو عُدي وطلبوا من عبد شمس أن يرضى بثروة أميرٍ ونفيه.

وافقَ عبدُ شمسٍ على هذه التّسوية، فصادرَ ثروةَ عامرٍ وأطلقَ سراحَه. وعندما كانَ عامرٌ وعائلته على وشك مُغادَرة المدينة، اعترضَهم بنو سهمٍ وسمحوا لهم بالبقاء في الرُّبع السَّهميّ "وأنزلوهم بينَ أزهرِهم". لم يمانع عبدُ شمس بذلك، وأقامَ تحالفاً بينَ بني سَهم وبني عُدَي، حيثُ بقيَ قويّاً حتّى مجيء الإسلام.[1]

أُورِثَت قيادةُ بني عبد شمس لابنه أميَّة، الّذي يُنسَبُ إليه بنو أميّة وفيما بعد الأمويّون. هذا وقد انخرطَ أميَّة في نزاعٍ مع بنيَ زهرة نتيجة وجودِ خلافٍ حولَ بعض حقوق المرور. مرّ أميّةُ ببيتِ وهبِ بن عبد مناف بن زهرة إزعاجاً لوهبٍ "يمرُّ به فيكثر". ذاتَ مرَّةٍ مرَّ أميَّةُ عدَّة مرَّاتٍ، فطلبَ وهبٌ إليه أن يذهبَ بطريقٍ آخرَ فرفضَ طلبَه، و تبعَ ذلك مُشادَّةٌ بينَهما أصِيبَ أميّةُ على أثرها "مرورُك علي يؤذيني فاتَّخذ غيرَ طريقي طريقاً" وكان هذا سبباً كافياً لأميَّةَ لحشدِ مؤيّديه الّذين بدؤوا بالمُطالَبة بنفي وهَب، وهو الطَّلبُ الّذي يبدو أنَّ بني زهرة قد أيَّدوه حيثُ بدأ البعض منهم بالمُغادَرة في وقتٍ لاحق من تلك اللّيلة. وهنا مرَّةً أخرى، تشفَّعَت الأحزابُ الأخرى، أي بنو سهم وبنو جمح، و أُسقِطَت هذه المسألة. فقد تمَّ التّوصُّل إلى حلٍّ وسطٍ مُماثِل لذلك الّذي حدثَ

---

[1] ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ٨٠ والصَّفحات التّالية.

معَ عبد شمس في مثل هذا الوقت، لأنَّه قيلَ لنا أنَّ بني زهرة ظلُّوا في مكَّة، و كانَ أميّة قادراً على مُصادَرة بعضِ مُمتلَكات وهب، ألا وهو المنزلُ الّذي أصبحَ يُعرَف لاحقاً باسم دار صفوانَ بن أميَّة.[1]

يوجَدُ بعضُ المَلْحُوظات على هذه الحوادث نوردُها بالتّرتيب: أوّلاً، كانَت قيادةُ العشيرة تنتقلُ من الأب إلى الابن كما هي الحالُ عندَ عبد شمس و أميَّة، والّتي ركَّزَت أكثرَ على القوَّة المُشتَّتة والثّروة. ثانياً، كانَ بعضُ أعضاءِ العشيرة فُقراء حيثُ لجؤوا إلى السَّرقة، مثل عامر، أو ضعفاء حيثُ إنَّهم يمكن أن يكونوا من المنفيّين، ممَّا يشيرُ إلى التّمايُز الاقتصاديّ في داخل العشيرة نفسِها. ثالثاً، شاركَ بنو أميّة في نزاعات ضدَّ أربعةِ عشائرَ على الأقلّ بغضِّ النّظر عن انتمائهم الطّائفيّ. رابعاً، و في كلّ مرّةٍ فازَ بنو أميَّة بها زادَ تأثيرِهم على شؤونِ مكَّة من خلال الرّبح المعنويّ و المادّيّ على خصومهم.

ازدادت قوَّةُ بني أميّة على حساب العشائر الأخرى. وقد كانَ الخلافُ بينَ حربٍ بن أميَّة بن عبد شمس وعبد المطّلب زعيم بني هاشم، مفيداً جدّاً لأنَّه يرتبطُ ارتباطاً مُباشَراً بالمُنافَسة التّجاريَّة. حرَّضَ حربٌ على قتلِ تاجرٍ يهوديٍّ من نجران يُعرَفُ باسم أُذينة. و قد كانَ أُذينة بجوارِ عبدِ المُطَّلِب يتاجرُ في منطقة تُهامة. و كانَ على عبدِ المطّلبِ العثورُ على مُرتكِب الجريمة كجزءٍ من مسؤوليَّته في الجوار.

عندَما علم عبدُ المُطَّلِب أنّ حرباً كانَ مسؤولاً عن وفاةِ أذينة، عيَّنَ حكَماً من بني عُدي ليحكمَ بينَهما. فقضى الحكم لصالح عبد المُطَّلِب، وهو ما أثارَ استياءَ حربٍ لذلك حشدَ أنصارَه ضدَّ الحكم. وقفَ بنو عُدي، بدعمٍ من

[1] المصدر نفسه، ص. ٤٠ والصَّفحات التالية؛ الأزرقيّ، *أخبار*، ص. ٤٥٣.

بني سَهم، إلى جانب رجلِهم ضدَّ حرب. وفي الوقت نفسه، أيَّدَت عشائرُ هاشم والزُّهرة عبد المُطَّلب في هذا الحكم، لكن من دون انضمامهم إلى قوَّات بني عُدي. لقد تمَّ تفادي الصِّراع العسكريّ مرَّةً أخرى، وأصبحَ من الواضح أنّ إعادة انتشار القوَّات داخلَ فصيل المُطيّبين كانَ مُقرَّراً. وقد ضاعت المُنادَمة أي الصَّداقة الوثيقة، و رفقة الشُّرب، بينَ حربٍ وعبدِ المُطَّلب إلى الأبد عندَما أصبحَت علاقةُ بني أميّة مع بني نوفَل أوثقَ، من جهة. وأصبحَت العلاقة بينَ عشائر هاشم و الزُّهرة و تَيم أقربَ من جهةٍ أخرى. منذُ ذلك الحين، حرَّرَ بنو أميَّةَ وبنو نوفَلٍ أنفسهم تدريجيّاً من تحالُفهم مع بني هاشم.[1]

كان الانقسامُ ثنائيُّ الاتّجاه في فصيل المُطيّبين واضحاً بشكلٍ خاصّ في المُنافَرة بينَ عبد المُطَّلِب ونوفل. حيثُ ورثَ عبدُ المُطَّلب بعضَ الأراضي في مكَّة والّتي تُعرَف باسم الأركة. في مرحلةٍ ما، ادَّعى نوفلٌ بن عبد مناف، الّذي كانَ مدعوماً من بني أميَّة، أنَّ الأرضَ تعودُ إليه ومنحَها لأحد أبنائه. أمَّا عبدُ المطّلب، بسبب عدم قدرته على مُواجَهة نوفلٍ بنفسه، فقد طلبَ من أنصارِه الحصولَ على المساعدة، لكن لم يقدم أحدٌ ذو مكانةٍ عالية على مُساعَدته "فاستنصرَ قومَه فلم يجبه منهم كبيرٌ أحدٌ".[2] وقيلَ إنَّ عبدَ المُطَّلب ذهبَ إلى يثربَ بحثاً عن المعونة، فطلبَ من بني النّجار المُساعَدة، على الرَّغم من أنَّ المصادرَ تُشكِّك في هذا الصَّدد. بدلاً من ذلك، اضطُرَّ عبدُ المطّلب إلى تشكيل تحالُفٍ مع جماعةٍ مُعارِضة في مكَّة، و هم خُزاعة، الّذين حتّى ذلك الحين أُجبِروا أن يكونوا في موقفِ الخنوع. ويُذكَرُ أنّ مجموعةً من كبار خُزاعة عقدوا

---

[1] البلاذريّ، *أنساب*، ١، ٧٣؛ ابن الأثير، الكامل، ٢، ١٥؛ ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ٩٤ والصَّفحات التالية.

[2] ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ٨٥.

مجلِساً بعدَ هذا النّزاع، مُعلنِين أنّه "آنَ الأوانُ ليلتئمَ ما كانَ قد كُسِرَ بيننا" (أي خُزاعة وقريش)، و أنّهم قرّروا أن يقترحوا تحالُفاً معَ عبد المطّلب من أجل تقديم الدَّعم له. فوصلَ وفدٌ من خُزاعة إلى عبدِ المُطَّلِب مع العرض، فوافقَ على الفور. بعد ذلك، اجتمعت وفودٌ من كلا الجانبَين في دار النّدوة و خلصَ التّحالف المُبرَم بالزَّواج.[1] لم يحضر أحدٌ من بني نوفلٍ أو بني أميَّة هذا الاجتماع أو دخلَ في التّحالُف مَن وقفوا بمعزَل عن فصيلِ المُطيّبين. و بالتّالي تزايد نفوذ بني أميَّة على حساب بني هاشم الّذين، وعلاوةً على ذلك، لأوَّل مرَّة يضطرّونَ للبحث عن تحالُف خارجَ قبيلةِ قُرَيش ضدَّ أعضاءٍ من قُرَيش. خرجَ بنو هاشمٍ ببطءٍ من دائرةِ النُّخبة الحاكمة بما أنّ تحالفَهم مع خزاعة ينطوي على ذلك.

وبظهورها كأقوى جزء في فصيل المُطيّبين، بدأ بنو أميّة بمُواجَهة زعيم فصيل الأحلاف، بني مخزوم. وكانت هذه المُنافَسة أكثرَ حذراً، واتَّخذت هذا الشَّكل على مدى مُدّةٍ طويلةٍ من الزَّمن. فقد كانَ المصدرُ الأوّل (الأساسيّ) للخلاف بينَ القبيلتَين هو علاقةُ قُرَيشٍ مع بني ليثٍ المنفيّين. وبعدَ ثلاث سنواتٍ من تسبُّب قريشٍ بنفيهم، نشبَ قتالٌ دمويٌّ بينَهما من جديد. لذلك جمعَ العاصُّ بن وائل وهشامُ بن المغيرة، من مخزوم، بعضَ المؤيّدين وناشدوا سعيداً بن العاصّ، المعروف أيضاً باسم أبي أُحيحة، لتقديم الدَّعم لهم، كذلك طلبوا من بني أميّة الوقوف ضدَّ بني ليث. لكن رفضَ أبو أُحيحَة طلبَهم بحجَّة أنَّ له علاقةَ أمومةٍ مع بني ليث. لكنَّه لم يكتفِ بذلك بل آوى

[1] المصدر نفسه، ص. ٨٨؛ البلاذريّ، *أنساب*، ١، ٦٩، ٧١؛ ابن الأثير، *الكامل*، ٢، ١١؛ للشكّ المُلقَى بصدد بني النَّجَّار انظر الطّبريّ، *تاريخ*، ٢، ٢٤٨.

عضواً من بني ليث، ألا وهو عمرو بن عبد العزَّى، الهاربُ الّذي كانَ يسعى إليه العاصُّ وهشام. و مع عدمِ وجود الدَّعم من بني أميّة، اتَّجهَت قوّةُ المخزومي نحوَ بني ليثٍ، لكن عندما وصلوا الى مكانٍ يُسمَّى المُشلَّل، اندلعَ قتالٌ ضارٍ، قيلَ إنَّ العاصَّ قُتِل فيه، وهُزِمَت القوَّات المكّيَّة على أثرِه. ثمَّ تفاقمَت هذه الهزيمةُ عندَما عادَ اللّيثيُّ عمرو، الّذي كانَ قد هربَ من مكَّة عندَما كانَ مكانُه على وشكِ أن يُعرَف، لقتلِ ما تبقّى من القرشيّين بالقُربِ من المدينة. ولولا إصرارُ أبي أُحيحَة الّذي تمكَّنَ في النّهاية من تقديم المُعسكَرين إلى الاتّفاق على حلٍّ، لكانَ القتالُ قد استُؤنِفَ.[1]

إنَّ دورَهم كصانعي سلامٍ سمحَ لبني أميّة باحتلالِ مركزٍ أقوى على شؤون مكَّة، وهذه المرّة بما يتعلّقُ بأقوى القطّاعات في المدينة، وهم فصيلُ الأحلاف وبنو هاشم. ويمكنُ لحظ ذلك من خلال المُواجَهة بين بني هاشم والأحلاف في معركة يوم الغزال في مكَّة، الّتي وقعَت نتيجةً للهجوم على حُرمَة الكعبة عندَما سُرِقَ تمثالُ غزالٍ منها. في بداية المُواجَهة، يبدو أنَّ بني أميَّة مدّوا فصيلَ الأحلافِ ببعضِ الدّعم ممَّا عزَّزَ قوَّتهم ضدَّ بني هاشم. وبعد مُدّةٍ من الوقت، عقدَ هؤلاء الأعضاءُ المؤثّرونَ في أميّة و هم بنو أبي سفيان وأبي أُحيحَة وعُتبة بن أبي ربيعة مجلساً وقرّروا سحبَ دعمِهم من الأحلاف. هذا القرار، أتى في لحظةٍ حرجةٍ، وغيَّرَ مجرَى الأحداث، بالتّالي بدأ وضعُ فصيلِ الأحلافِ يضعفُ. عندَما تحقَّقَ التّوازُن، أجبرَ بنو أميّة الفصائل المُتحارِبة إلى التَّوصُّل إلى التَّفاهُم والاتّفاق على حلٍّ للنّزاع.[2] وهكذا، كانَ بنو أميَّةَ أقوياءَ بما فيه الكفاية

[1] ابن حبيب، *المُنمّق*، الصَّفحات. ١٣٠ والصَّفحات التالية.
[2] المصدر نفسُه، الصَّفحات. ٥٤، ٦٤.

لتحريك فصيلٍ ضدَّ آخرَ، وفرضوا على كلِّ الفصائلِ شروطاً مواتِية لهم. فقد كانوا قادرينَ على بلوغ موقفِ القطَّاع المُهيمِن الّذي يمكنُ أن يحقِّقَ النَّزعات الهدَّامة، ويقومُ بتعزيزِ مَصالحه الخاصَّة، ومَصالح القطّاع الأقوى من رأسِ مالِ التّجَّار في مكَّة.

وقد تُرجِمَ هذا الدّورُ المُهيمِنُ على أرض الواقع فوراً من خلالِ حروبِ الفِجَار ضدَّ الحيرة وحلفائها. لقد كانَت ظروفُ هذه المُواجَهة واضحةً. لقد تمَّت هذه الحروب بتحريضٍ من البُرد بن قيس بن رافع. وكانَ البُرد حليفاً لبني سَهم (من فصيل المخزوم) لكنَّه حوَّلَ تحالُفه فيما بعد إلى حربٍ بنِ أميّة. بعدَ ذلك، سافرَ إلى اليمن حيثُ بقيَ مدَّة سنةٍ واحدةٍ. ثمَّ ذهبَ البُرد في طريقه إلى الحيرة حيثُ عرضَ خدماتِه على النُّعمان بن المُنذِر الّذي كانَ يستعدُّ للّاطمة السّنويّة (القافلة) إلى سوق عُكاظ. غيرَ أنَّ النُّعمان تجاهلَ بدوره البُرد واستخدمَ عروةَ بنَ عتبة من قبيلة كلاب عوضاً عنه. وقيلَ لنا إنَّ البُردَ تتبَّعَ مسارَ القافلةِ في طريقِها إلى عُكاظ، وعندَما وصلَت إلى مكانٍ يُعرَفُ باسم الجريب، هاجمَ البُرد عتبة في خيمته الجلديَّة وقتلَه. ثمّ أرسلَ البردُ خبرَ صنيعه معَ بشرٍ بن كاظم وطلبَ منه ألّا يُبلِّغَ ذلك سوى للمكّيّين من أصحاب النّفوذ مثل حربٍ بن أميَّة وعبد الله بن جدعان وهشام بن المُغيرة ونوفل بن مُعاوية. أتاحَ هذا الاتّصالُ السَّريع للمكّيين الانكفاءَ على منطقة الحرم قبلَ أن يتلقّى خصومُهم نبأَ الهجومِ على قافلةِ الحيرة.

إنَّ العلاقة بين البرد وزعيم بني أمية قد توحي بأنَّ حرباً كانَ على علمٍ مُسبَقٍ بخططِ البرد، والجديرُ بالذّكر أنَّ اهتمام البرد المُباشَر بعد مُهاجَمة القافلة كانَ لإبلاغ حليفه وغيره من تجّار مكَّة المُؤثّرين. فإذا اختارَ حربٌ ألاَّ يواجهَ

حرّاء، فهو ببساطة قد يتبرَّأ من تحالفه مع البرد، ويتركهُ لأساليبه الخاصّة. لكنَّ حرباً وغيرَه من تُجَّار مكَّة بدؤوا على الفور التّحضيرَ لمعركةٍ وشيكةِ الحدوث. حيثُ إنَّهم جمعوا مواردَهم لتسليحِ وإطعام جنودِهم الّذين تجمَّعوا للمُواجَهة. ويُقالُ إنَّ حرباً زوَّدَ مئات الأشخاصِ بالدُّروع الكاملة ، كما فعلَ عبدُ الله بن جدعان. ولخوض المعركة، تمَّ تقسيمُ مكَّة إلى ثلاث تشكيلاتٍ: مركز واثنين من الأجنحة. تولّى قيادةَ المركز حربُ بنُ أميَّة، وقادَ إحدى الجناحَين عبدُ الله بن جدعان والآخر من قبل كُريز بن ربيعة، وهو عضوٌ مؤثِّرٌ آخرُ من بني أميَّة. وعُيّنَ بشرٌ بنُ الخازم زعيماً لإحدى الوحدات في الجيش المكّيّ. كذلك شاركَ العديدُ من الأعضاء الآخرين من بني أميَّة، وكان من بينهم أبو سفيانَ، الّذي شاركَ ببسالةٍ في معركةٍ أكسبَتهم لقبَ العنابس. وعندَما أصبحَ انتصارُ مكَّة ظاهراً، دعا عتبةُ بنُ ربيعةَ (من بني أميَّة) للهدنة واقترحَ صيغةً لإنهاءِ الصِّراع. فاقترحَ بأن يُحصى عددُ القتلى من الجانبَين، ويحصلُ الجانبُ ذو العددِ الأكبرِ من القتلى على الدِّيَّة من هذا الفرق. فتمَّ الاتّفاق على هذا الحلّ الوسط، وضمِنَ حربٌ بن أميّة المالَ، مُعطياً ابنَه أبي سفيان كرهينة. وتشيرُ بعضُ الرِّوايات إلى أنَّ حرباً دفعَ كلَّ الديَّة. وتشيرُ رواياتٌ أخرى إلى أنَّ تجَّار مكَّة قاموا بتجميع جزءٍ من رؤوس أموالهم لدفع الديّة.[١]

إنَّ الدّورَ البارزَ الّذي مارسه أعضاءُ بني أميَّة يشيرُ إلى أنَّ انتصارَ مكَّة كانَ حقّاً انتصاراً لبني أميَّة. وبالفعل، لقد أصبحَ موقفُهم في مكَّة قويَّاً بحيثُ وقفوا بذاتهم (مع بني نوفل في الظلّ) باعتبارهم فصيلاً مُستقِلاً معَ الإبقاءِ على حلفِ المُطيّبين. حيثُ إنَّ الانتصارَ في حروب الفِجَار أدّى إلى المزيد من

[١] انظر رقم. ٢٤ في الأعلى؛ البلاذريّ، أنساب، ١، ١٠١.

التّحالُفات القويَّة في داخل مكَّة، في مصلحة بني أميّة. أمّا بالنّسبة للعشائر المُتبقّية في حلفِ المُطيّبين، وهم هاشمٌ والزُّهرة وتَيم، فقد شكّلوا حلفَهم الخاصَّ ويُدعى حلفُ الفضول، الّذي جرى تشكيلُه رسميّاً في منزلِ عبد الله بن جدعان الّذي قامَ بدورِ المُضيفِ أكثر من كونه مُشارِكاً. فهو لم ينضمَّ إلى حلفِ الفضول، ولا أحدٌ من بني أميّة أو من بني نوفل.[1] وقد كانَ حلفُ الفضول أيضاً مُستقلًّا عن التّحالُف مع خزاعة الّذي شُكِّل في وقتٍ سابقٍ من قبل عبد المُطَّلب. وهذا قد يوحي بأنَّ بني هاشمٍ ظلُّوا ضمنَ إطارِ الهيكلِ الاقتصاديّ والسّياسيّ في مكَّة معَ مكانةٍ أدنى و قوَّةٍ محدودةٍ. و تمَّ اتّخاذُ هذهِ النّظرةِ عن وضعِ حلفِ الفضول من خلال الفهم المُتنوِّع (المُوسَّع) لكلمة الفضول وقد اتُّخِذَت هذه الكلمة لتعني "الفاضل"، ممَّا يجعلُ هذا الحلفَ تحالفاً من الفُضلاء، كما أنّ التَّعريفَ شُجِعَ من قبلِ عشيرةِ مُحمَّدٍ بوصفِها القوّةَ الرّئيسة في الحلف. حيثُ إنَّ الفهم المُتنوِّع لكلمةِ الفضولِ هو "الباقي، والزّائد، الّذي ليسَ له أهمّيّة أساسيَّة"، والّذي يُعرِبُ بشكلٍ أدقَّ عن موقفِ حلف الفضول في الشؤون المكّيَّة. لدعمِ هذا الفهم، يُقالُ إنَّ قريشاً اعتبرَت أعضاءَ هذا الحلف بعيدَين عن صفوفِهم "إنَّ قريشاً قالت هذا فضولٌ منهم".[2]

[1] ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ٤٥ والصَّفحات التّالية، ٢١٧ والصَّفحات التالية، ٣٤٠ والصَّفحات التالية؛ **وات**، *مكّة*، ص. ١٣.
[2] ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ٣٤١؛ انظر أيضاً حلف الفضول انشقَّ عن حلف المُطيّبون والأحلاف، ص. ٤٧؛ انظر أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبيّ، *تاريخ* (بيروت، ١٩٦٠)، ٢، ١٨؛ **وات**، *مكّة*، ص.٦.

وبعدَ أن استُبعِدَ بنو هاشمٍ من سياسات القوى، ركّزَ بنو أميَّة على بني مخزوم. و كانَ أبو سفيان وأبو جهل، وقادةٌ من بني أميَّة وبني مخزوم، على التوالي، يتنافسون على القيادة في مكَّة في حين كانَ مُحمَّدٌ يبشّرُ بدينه الجديد. وكانَت هذه المُسابَقة هي الّتي سمحَت لمُحمَّدٍ بتحدّي زُعماء مكَّة ما دامَ بإمكانه قبلَ أن ينتقلَ أخيراً إلى يثربَ، المدينة عامَ ٦٢٢ ميلاديّ، وهي بداية مُدّة الهجرة. وفي عام ٢ هجريّ دحرَ المُسلِمونَ المكّيّين في معركة بدر. لقد كانَت هزيمةً كارثيّةً لمكَّة، ولاسيَّما بالنّسبة لبني مخزوم، الّذين فقدوا أبا جهلٍ في المعركة. كذلك تفاقمَت هذه الخسارة، عندما هاجمَ عضوٌ من بني مخزوم وقتلَ أبا أزيهر زعيم الدّوس وحليف أبي سُفيان. لهذا قامَ يزيدٌ بن أبي سفيان، الّذي كانَ في غيابِ والده يحضّرُ لعملِه في سوق ذي المجاز، بحشدِ بني أميَّة وأنصارهم للردِّ على الهجوم على شرفِ والده.

عندما تلقّى أبو سفيان نبأ الهجوم، هرعَ مسرعاً إلى مكَّة ليجدَ أنّ الوضعَ مُتوتِّراً للغاية. فتولّى اللّواء، أي معيار الحرب، التي كانَ يجبُ أن يتّجهَ معَ بني أميّة ربَّما مع حروبِ الفِجَار، وكان قادراً على نزعِ فتيل الموقف المُتفجِّر. ثمَّ دعا أبو سفيان الأعضاءَ المُؤثّرين من عشيرته لاتّخاذ قرارٍ بشأنِ مسارِ العملِ. في الاجتماع، اختار أبو سفيان الدّبلوماسيَّة بدلاً من الحرب ونُفِّذَت اقتراحاتُه. فبعثَ وفداً يضمُّ ٢٠٠ من الإبل (كديّة، وهو ضعفُ الكميَّة المُعتادة) أن تُعطى لعائلةِ أبي أُزيهر كمسؤوليَّة أبي سفيان اتّجاه حليفه. وقد قُبِلَت هذه البادرة من الدُّوس الّذين تُرِكوا لتسويةِ حساباتِهم مع بني مخزوم. بعد ذلك، هاجم الدّوسُ القوافلَ المخزوميَّة في عدّة مُناسبات، هذا و قد قُتِلَ الكثير من رجال المخزوميّين انتقاماً لأبي أُزيهر. في النّهاية أُلزِمَ بنو مخزوم بدفع

مبلغ سنويّ من المال إلى الدّوس أي الأتاوة أو الخرج.[1] وهكذا، مع موتِ أبي جهل ومصالحهم الاقتصاديّة المُهدَّدة من قبل الدّوس، خسرَ بنو مخزومٍ جميعَ السُّلطات التي كانَت لديهم في الشّؤون المكّيَّة. وهذا ما تركَ المجالَ مفتوحاً لأبي سفيان لتولّي القيادة وحدَه في المدينة، بمُساعَدة آخرين من عشيرته. وقد كانَ أبو سفيان من قادَ المكّيّين ضدَّ المُسلِمين في معارك أحد والخندق. وكان هو الّذي تفاوضَ نيابةً عن أهل مكَّة معَ مُحمَّد عام ٨ هجري. كذلك يُميِّزُ الصّراع الطّبقيّ في مكَّة ببزوغٍ تدريجيّ لبني أميّة كقوّة مُهيمِنة وكشريحةٍ تمتلكُ رأسَ المال التّجاريَّة الأقوى في مكَّة. وأصبحَ زعيمَ العشيرةِ هو زعيمُ المدينة.

في الختام، من المُمكِن إعادةُ تشكيلِ أهمّيَّة مكَّة استناداً إلى الأحداث التّاريخيّة الّتي وضعت اتجاهاتٍ مُحدَّدةً في تطوُّرها. كذلك يمكنُ أن تُبنَى روابطُ واضحةٌ بينَ تنمية مكَّة التّجاريَّة، والابتكاراتُ المؤسّسيّة المُختلِفة، وتطوير قوّتها. كما أنَّ إعادةَ التّشكيل منحَت المُؤرّخين الفرصةَ للتّنظير حولَ العديدِ من الجوانب والعلاقات في هذا التّكوين الاجتماعيّ وفهماً أفضلَ للتّطوُّرات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسّياسيَّة الّتي كانَت تحدثُ في مكَّة على أعتابِ الإسلام. لقد كانَ هذا الوضوحُ ضرورياً لفهمٍ أعمقَ لأهمّيَّة وجدوى الإسلام وللعديد من المُؤسَّسات الّتي قُدِّمَت للمكّيّين.

[1] ابن حبيب، *المُنمّق*، ص. ٢٤٤ والصَّفحات التّالية؛ البلاذريّ، *أنساب*، ١، ١٣٥.

التِّجارة المكِّيَّة وتفسير القرآن الكريم

(سورة البقرة ٢ الآية ١٩٨)[1]

يوري روبن

يشيرُ القرآنُ في سورة البقرة الآية ١٩٨ أنَّ ذلك ليس خطأً في المُسلِمين وأنّه ينبغي عليهم السّعي للحصول على الفضل من ربِّهم: **"لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِن رَبِّكُمْ"**. تأتي هذه الآيةُ ضمنَ سلسلةٍ من فرائض الحجّ الإلهيَّة المُتعلِّقة بالمُسلِمين، وبالتّالي فإنَّه من الواضح تماماً لماذا يعتقدُ المُفسِّرين الإسلاميِّين أنَّ فضلَ الله في الآية لدينا يجبُ أن يسعى إليه المؤمنون خلالَ موسم الحجّ. المُفسِّرون استخدموا وسيلةً بسيطةً لإيصال وجهة النّظر هذه، حين أضافوا الفقرة التّالية في نهاية الآية: في مواسم الحجّ- خلالَ المناسك، أو في مواقفِ الحجِّ. وتحتوي العديدُ من الرّوايات عندَ الطّبري[2]على هذه الإضافة. ومُعظَم الأَسانيد في هذه الروايات مكّيَّةٌ، ممّا يعني أنّ علماء هذا المكان كانوا مُهتَمين بشكلٍ خاصّ بتشجيع المؤمنين أن يأتوا إلى الأماكن المُقدَّسة المكّيَّة في الحجّ. وهكذا، إنَّ الرّواية رقم ١٨ في الطّبري التي تتضمّنُ الإضافة في مواسمِ الحجّ عن عبيد الله بن أبي يزيد(**توفِّيَ ١٢٦ هجريَّة)** حيثُ

---

[1] أولى محاولاتي في دراسة تفسير الآية ١٩٨ من سورة البقرة، كانت قد أُجرِيَت في ورقةٍ قُرِئَت في المؤتَمر الأكاديميّ للحديث المُنعقِد في سبتمبر ١٩٨٨، في أكسفورد. تمَّ تنظيم المؤتمر الأكاديميّ من قبل الدكتورة. **ب. كرونة،** الدكتور. **ج.هـ.أ. جونبول،** والراحل الدكتور. **م. هيندز**. وأنا مُمتَنٌّ للدكتورة **ب. كرونة،** الدكتور **ل. كونراد** والدكتور **م. ليكر** لمَلْحُوظاتهم وتعليقاتهم على تلك الورقة. في هذه المقالة تمَّ إعادةُ دراسة الموادّ من وجهة نظرٍ مُختلِفة تماماً عن سابقاتها.

[2] الأحاديث في الطّبريّ، *تفسير*، الثاني، ١٦٤-٦. أمَّا ترقيمُ الروايات فهو خاصٌّ بي.

قالَ: سمعتُ ابنَ الزُّبَير يقرأ.[1] في الواقع، فقرةُ "في مواسم الحج" احتلَّت مكانَ القراءة. في بعض الأحاديث المنقولة مثل تلك الّتي عن المكّيّ عَطَاء بن أبي رباح **(توفّيَ ١١٤ هجريَّة)** عن ابن عباس. والمنقولة لنا بوساطة طلحة بن عمرو المكّيّ **(توفّيَ ١٥٢ هجريَّة)**.[2] كذلك من خلال حجاج بن أرطاة **(توفّيَ ١٤٥ هجريَّة)**.[3] وعِكرمة بن عبد الله البربريّ المدنيّ **(توفّيَ ١٠٥ هجريَّة)** نشرَ الأمرَ نفسَه "تقرأ". كما نقلَ الطّبريّ عن أيوب السختيانيّ العنزيّ **(توفّيَ ١٣١ هجريَّة)**.[4]

فضلُ الله الّذي يتمُّ عبرَ السَّعي الحثيث خلال موسم الحجّ يفسَّرُ من المُفسِّرين مُعظَمهم على أنَّه كالثّروة والرّبح المُكتسَب كما في المُعامَلات التّجاريَّة.[5] وينبعُ مثلُ هذا التّفسير، على الأقلّ جزئيّاً، من الآياتِ القرآنيّة الأخرى الّتي يُطبَّق عليها هذا المعنى التّقليديّ في فضل الله.[6] لكنَّ الفكرةَ من الأنشطة التّجاريَّة خلال الحجّ لم تكن مقبولةً عند جميع المُفسِّرين. الرّواية الأولى التي يستخرجُها الطّبريّ، على سبيل المثال، تنصُّ أنَّه في القرآن **سورة البقرة: رقم الآية ١٩٨** في الشّراء والبيع قبل الإحرام وبعده، وهو ما يعني أنّ التّداولَ

---

[1] السّيوطي، *الدّرّ*، ١، ٢٢٢، الاسم هو أبو الزُّبَير، وهو غير صحيح لأن ابن الزُّبَير هو المكيّ عبد الله بن الزبير **(توفي. ٧٣ هجريّ)**.

[2] *الطّبريّ*، أرقام. ٨، ١٣، ٢٥.

[3] *الطّبريّ*، رقم. ١٢. كما تُعزَى القراءة نفسها أيضاً لابن مسعود. انظر السّيوطيّ، الدّرّ، ١، ٢٢٢ (رقم. ٧).

[4] *الطّبريّ*، رقم، ٦.

[5] انظر. الزَّمخشريّ، *الكشّاف*، ١، ٣٤٧؛ البيضاويّ، *أنوار التنزيل*، ١، ٤٧.

[6] يشيرُ المُفسّرون إلى المقاطع، ٧٣: ٢٠، ٢٨: ٧٣، ٦٢: ١٠. انظر الرَّازي، ٥، ١٧١؛ القرطبيّ، ٢، ٤١٣.

ممنوعٌ خلالَ الإحرام، وضمناً خلال الحجّ. والإسناد لهذه الرّواية هو سوريّ: لمعاوية بن صالح **(توفّيَ ١٥٨ هجريَّة)** عن علي بن أبي طلحة **(توفّيَ ١٢٠ هجريَّة)** ، عن ابن عبّاس[١]. وأُعرِبَ عن الاعتراض على التّداوُل في أثناء الحجّ في تفسير أبي مُسلِم. أمّا أبو مُسلِم فإنَّه حملَ الآية إلى ما بعدَ الحجّ، كما في **سورة الجمعة: الآية ١٠** حيثُ قيلَ للمُسلِمين الحصول على فضل الله عندَ الانتهاء من الصَّلاة.[٢][٣]

لكنَّ مُعظَم الرّوايات المكتوبة في تفسيرِ الطّبريّ تدعمُ الجمعَ بينَ الحجّ والتِّجارة. والعديد منها كوفيٌّ. على سبيل المثال السّديّ، حيث حدّثنا أسباط **(توفّيَ ٢٠٠ هجريَّة)** عن السّديّ **(توفّيَ 128 هجريَّة)**، قوله: هي التِّجارة، بإشارةٍ إلى **سورة البقرة الآية ١٩٨**؛ قال: اتَّجِروا في الموسم.[٤] إبراهيم بن النّخعي أبو عمران الكوفي **(توفّيَ ٩٦ هجريَّة)** عن منصور بن المُعتمِر **(توفّيَ ١٣٢ هجريَّة)** بإشارة إلى **سورة البقرة الآية ١٩٨** قوله: لا بأس بالتِّجارة في الحج.[٥] حدّثنا عبيد الله بن موسى **(توفّيَ ٢١٣ هجريَّة)**، قال: أخبرنا أبو ليلى الأنصاريّ عن بريدة بن الحصيب قال: إذا كنتم مُحرِّمين، أن تبيعوا وتشتروا. أي لا بأس في البيع والشّراء.[٦]

---

[١] الطّبريّ، رقم. ١.
[٢] الرّازيّ، *التفسير*، ٥، ١٧١، من أبي مُسلِم. انظر الألوسيّ، *روح المعاني*، ٢، ٨٧.
[٣] تعليق المُترجِم: **سورة الجمعة: الآية ١٠، فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.**
[٤] *الطّبريّ*، رقم. ٢٢.
[٥] *الطّبريّ*، رقم. ٢٦. انظر أيضاً الرَّقم. ٧.
[٦] *الطّبريّ*، رقم. ٤.

بعضُ الرّوايات تقدّم عبدَ لله بن عمر على أنّه أشهرُ المُتحمِّسين للجمع بينَ الحجّ والتِّجارة. فأبو بسطام شُعبة بن الحجَّاج بن الورد البصريّ **(توفِّيَ ١٦٠ هجريَّة)**،على سبيل المثال، أوردَ قصَّةً عن ابن عُمر الّذي زعمَ أنّه ردَّ على سؤالٍ بشأن الحُجَّاج القادمين إلى الحجّ مع البضائع، في الإجابة على السُّؤال تلا ابن عمر **الآية ١٩٨ من سورة البقرة**.[١] ونُقِلَت روايةٌ أخرى في سلسلتَين مُتوازِيتَين، الأولى عن الحسن بن عمرو الكوفي **(توفِّيَ ١٤٢ هجريَّة)**،[٢] والثانية عن العلاء بن المُسيب الكوفي.[٣] وشخصٌ يدعَى أبو أمامة اعتادَ على تنفيذ الحجّ لصالح أشخاص آخرين يُقالُ إنَّه سألَ ابنَ عمر إذا كانَ النّاسُ مثله يمكنُ اعتبارهم حُجَّاجاً. كانَت إجابةُ ابن عمر أنّه بما أنَّ الحاجَّ المُستأجَر قد نفَّذَ واجبَ المناسك، فقد كسبَ الحجّ لصالحه أيضاً.[٤]

تدعمُ الرّوايات تركيبة التِّجارة مع الحجّ وتؤكِّدُ أنّ التِّجارةَ مهنةٌ نبيلةٌ تليقُ لتُحملَ خلال الشّعائر الدّينيّة. وبعضُ الرّوايات المُدوَّنة في تفسير الآية المذكورة يحتوي على الثَّناء الواضح للتّجارة. حدّثنا ليثُ بن أبي سليم الكوفيّ

[١] *الطّبريّ*، رقم. ١٠.
[٢] *الطّبريّ*، رقم. ٥.
[٣] *الطّبريّ*، رقم. ٢٩. انظر أيضاً الوحيدي، *أسباب*، ٣٣؛ أبو داود، *سنن*، ١، ٤٠٢.
[٤] تعليق المُترجِم: "عن أبي إمامة التيميّ قال: قلتُ لابن عمر: إنَّا قومٌ نكرى، فهل لنا حجٌّ؟ قال: أليسَ تطوفون بالبيت، وتأتونَ المعروف وترمونَ الجمار، وتحلقونَ رؤوسكم؟ فقلنا: بلى! قال: جاءَ رجلٌ إلى النَّبيّ: صلّى الله عليه وسلم فسأله عن الّذي سألتني عنه، فلم يدرِ ما يقولُ له، حتى نزلَ جبريل عليه السَّلام عليه بهذه الآية: **"لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا من ربِّكُمْ"** إلى آخر الآية، فقال النبيُّ صلّى الله عليه وسلم: أنتم حُجَّاج.

(توفِّيَ ١٤٣ هجريَّة)، عن مُجاهِد **(توفِّيَ ١٠٤ هجريَّة)**، قال: التِّجارة في الدّنيا، والأجرُ في الآخرة.[١]

روايةٌ أخرى قدَّمها الثَّعلبيّ[٢] لها إسنادٌ مدنيٌّ: عن عبد الرَّحمن بن هرمز الأعرج **(توفِّيَ ١١٧ هجريَّة)**، عن أبي هُريرة عن مُحمَّد، قال: **"إِذَا كانَ يَوْمُ عَرَفَةَ غَفَرَ اللَّهُ لِلْحَاجِّ، فَإِذَا كانَ لَيْلَةُ الْمُزْدَلِفَةِ غَفَرَ اللَّهُ لِلتُّجَّارِ، وَإِذَا كانَ يَوْمُ مِنَى غَفَرَ اللَّهُ لِلْحَمَّالِينَ، وَإِذَا كانَ يَوْمُ جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ غَفَرَ اللَّهُ لِلسُّؤَّالِ، فَلا يَشْهَدُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ أَحَدٌ إِلا غُفِرَ لَه"**.

يبدو إسنادُ الرّوايات المُشار إليها حتّى الآن أنَّها وُضِعَت قيدَ التّداوُل في موعدٍ أقصاه بداية القرن الثّاني الهجريّ ومن الجدير ذكره أنّ الأحاديث الّتي تدعمُ الجمعَ بينَ التِّجارة والحجّ هي في مُعظَمها عراقيَّة، وأحياناً حجازيَّة، لكنّها لم تكن سوريَّة. والرّواية السُّورية الوحيدة والتي يستشهدُ بها في الطّبريّ تؤكِّدُ أنّه يجبُ فصلُ التِّجارة عن الحجّ. هذا يعني كما يبدو أنَّ السّوريّين، أي الأمويّين، كانوا مُتردِّدين في تشجيع التِّجارة في مكَّة، في حين أنَّ العراقيِّين والحجازيّين شجعوا ذلك. وينبغي أن نتذكَّرَ أنّه في مراحلَ مُعيَّنةٍ، مثل ثورة عبد الله بن الزُّبَير، كانَ لدى الأمويّين كلُّ الأسباب الّتي تقوِّض موقفَ مكَّة كمكانٍ للعبادةِ والتِّجارة.

لكنَّ الآثارَ المترتّبة على الجمع بينَ التِّجارة والحُجَّاج لم تكن سياسيَّةً فقط، كانَت أخلاقيَّة أيضاً. وفي هذا الصّدد، لم يكن الدَّعمَ المُقدَّم من عُلماء

---

[١] *الطّبريّ*، رقم. ١٤.

[٢] مخطوطة، برلين، ١١٧.

المُسلِمين إلى هذه المجموعة بلا حدود. حيثُ أكّدَ بعضُهم أنَّ الجمعَ كانَ مسموحاً مادامَت التِّجارة لا تؤثِّر على التّقوى الدّينيّة. علاوةً على ذلك، فإنَّ بعضَ الفرق، ولاسيَّما الصُّوفيّين، رأت أنّه حتّى لو كانَت التِّجارة لا تُطيع العبادة، كانَ من الأفضل الامتناع عنها تماماً.[١] لوحِظَ أنّ حقيقةَ الجمعِ بين التِّجارة والحجّ قد تمَّ الإعلانُ عنها بوصفها خاليةً من الجُنحة، وذلك لا يعني أنّ الحجّ من دون التِّجارة لم يكن أكثر ملاءَمةً.[٢] وقد ذهبَ بعضُهم أبعدَ من ذلك، وفسّرَ فضلَ الله الّذي يجبُ أن يسعى إليه في موسم الحجّ بمعنىً غيرِ تجاريّ. ويرمزُ فضل الله في تفسير الشّيعة إلى نعمة الله ورحمته. تمّ العثورُ على هذا النّهج في الطّبرسيّ عَنْ الإمام مُحمَّد الباقر (يكنى بأبي جعفر) عن الكوفيّ جابر بن يزيد الجعفيّ **(توفّيَ ١٢٨ هجريّة)**.[٣] وفي الرّازي تمَّ تدوينُ التّفسيرَ نفسه بمزيدٍ من التّفاصيل: يجبُ على الحاجّ أداءَ مجموعةٍ مُتنوَّعةٍ من الأعمال الصّالحة للمُحتاجين من أجل الحصول على نعمة الله.[٤]

بعضُ الرّوايات الّتي تدعمُ الجمعَ بينَ التِّجارة والحجّ تُحدِّدُ الظّروفَ الّتي استدعت تأكيدَها من خلال الوحي في **سورة البقرة الآية ١٩٨** (أسباب النّزول). وتندرجُ هذه الرّوايات إلى أنموذَجَين رئيسَين: أ) تلك الّتي تحتاجُ إلى إثباتٍ لأنَّ العربَ قبلَ الإسلام لم يجمعوا بينَ الحجّ والتِّجارة. ب) تلك الّتي تحتاجُ إلى إثباتٍ لأنَّ العربَ قبلَ الإسلام جمعوا بينَ التِّجارة والحجّ.

---

[١] الزَّمخشريّ، ١، ٣٤٧؛ الرازي، ٥، ١٧٢؛ القرطبي، ٢، ٤١٣؛ الخازن، ١، ١٥٤–٥٥؛ الألوسي، ٢، ٨٧.
[٢] فتح الباري، ٣، ٤٧٤.
[٣] *الطّبريّ*، ٢، ١٦٢.
[٤] *الرّازي*، الخامس، ١٧٢.

للوهلة الأولى، هذه النّماذج تبدو مُتناقِضةً، لكن يُظهِرُ الفحصُ الدّقيقُ أنَّ لكلٍّ منهما معنىً بشكلٍ متساوٍ.

الأنموذج أ) **لم يجمع العربُ قبلَ الإسلام بينَ الحجّ والتِّجارة**

إنّ الاختلافات الرّئيسة بين الأحاديث الّتي تُعنى بمدى الانقسام تعكس وجهة نظرٍ بأنّ العرب قبل الإسلام اعتادوا على فصل التِّجارة عن الحجّ.

مُعظَم الرّوايات مُدوَّنة عن مُجاهِد **(توفّيَ ١٠٤ هجريَّة)** وفي رواية نُقلت عن ابن أبي نجيح **(توفّيَ ١٣١ هجريَّة)**، قال: إنَّ العرب قبل الإسلام لا يبيعون، أو يبتاعون بعرفة.[١] هذا يعني أنّهم لم يُتاجروا في اليوم التّاسع من ذي الحِجَّة، يوم عرفة. هناك المزيد من الرّوايات عن المكّيّ يزيد بن أبي زياد **(توفّيَ ١٣٧ هجريَّة)**، عن مُجاهِد، عن ابن عباس، قال: كانوا (العرب قبل الإسلام) يتَّقون البيوع والتِّجارة أيّام الموسم،[٢] لكنَّ آخرين قالوا: إنَّهم لم يُتاجروا في مِنَى (اليوم العاشر من ذي الحجّة).[٣] حدَّثنا الكوفيُّ عمر بن ذرّ **(توفّيَ ١٥٣ هجريَّة)** في الحديث الّذي قالَه أيضاً عن مُجاهِد، أنَّ هناكَ تأكيدٌ كلّيٌّ يفيدُ بأنَّ العرب قبلَ الإسلام يحجُّون ولا يتَّجِرونَ، حتّى أنزلَ الله **الآية ١٩٨ من سورة البقرة** [٤]، الّتي تؤكِّدُ الأحاديثُ المتنوّعة والمرويّة عن مُجاهِد والمُتَّفَق

[١] *الطّبريّ*، أرقام. ١٥، ١٦.
[٢] *الطّبريّ*، أرقام. ١١، ٢٤.
[٣] أبو داود، *سنن*، ١، ٤٠٢؛ السّيوطيّ، *الدّرّ*، ١، ٢٢٢.
[٤] *الطّبريّ*، الأرقام. ٢، ٣، ٢١.

عليها أنَّه لم تكن تتمُّ التِّجارة في مراحلَ مُعيَّنة من الأشهر الحُرُم قبلَ الإسلام. في حين تنصُّ بعضُ الرّوايات عموماً بتجنُّبِ التِّجارة خلال الحجّ، ويذكرُ آخرون أنّه تمَّ إيقافُها فقط في أيّام مُعيَّنة، في التّاسع أو العاشر من ذي الحجَّة.

وعُثِرَ على مجموعةٍ مُتنوِّعةٍ مُماثِلةٍ من الفروق الدّقيقة في الرِّواياتِ التّفسيريَّة الأخرى. وهي عن ابن سعد في إسناد مُتسلِسل من أسرةٍ واحدةٍ، بدءاً بالكوفي عطيَّة بن سعد **(توفّيَ ١١١ هجريَّة)**، عن ابن عباس، باقترانٍ مع روايةٍ عامَّة تفيدُ بأنّ العربَ امتنعوا عن التِّجارة خلال الحجّ.[١] حدّثنا سعيدٌ بنُ أبي عروبة **(توفّيَ ١٥٦ هجريَّة)**، عن قُتادَة **(توفّيَ ١١٨ هجريَّة)**، كانَ هذا الحيّ من العرب لا يعرجونَ على كسيرٍ ولا ضالّةٍ ليلةَ النّفر، وكانوا يسمُّونَها " ليلة الصَّدر"، ولا يطلبونَ فيها تجارةً ولا بيعاً.[٢] هي اللّيلة الّتي يغادرُ فيها الحُجَّاج مِنَى.[٣] إنّ روايةَ قُتادَة نفسه والّتي أخرجَها معمَّر بن راشد **(توفّيَ ١٥٤ هجريَّة)**،[٤] تُحدَّدُ ليلةَ الإفاضة في عَرَفة على أنَّها وقتُ إيقافِ التِّجارة. في الطّبري حديثٌ آخرُ عن الرّبيع بن أنس البصريّ **(توفّيَ ١٣٩\١٤٠ هجريَّة)**.[٥] حيثُ يؤكّدُ أنّ العربَ لم يُتاجِروا في ليلة القدر. هناك أيضاً بعضُ الأحاديث المُشترَكة، نسبة لابن الكلبيّ **(توفّيَ ١٤٦ هجريَّة)** الّذي نُقلَت عن أبي صالح عن ابن عبّاس، بأنَّ العرب لم يُتاجروا من يوم عرفةَ وحتّى نهاية أيّام مِنَى، أي أيّام التّشريق، وهي أيّامُ الحادي عشرَ، والثّاني عشر، والثّالثَ عشرَ من

---

[١] *الطّبريّ*، رقم. ٢٣.
[٢] *الطّبريّ*، رقم. ١٧.
[٣] مثال. لسان "**Lisan**"، بمُسمَّى "ن ف ر".
[٤] *الطّبريّ*، رقم. ٣٠.
[٥] *الطّبريّ*، رقم. ٢٧.

شهر ذي الحجَّة.[1] وفقاً لمُقاتِل بن سليمان **(توفّيَ ١٥٠ هجريَّة)**، فإنَّ العربَ تاجروا قبلَ الحجّ وبعدَه فقط. كانَ ذلك في عُكاظ ومَجِنَّة (!) وذي المجاز. فلمّا كانَ الإسلام كأنَّهم تأثّموا منها، فسألوا النَّبيّ إذا كانَ من المُمكِن للنّاس التِّجارة ضمنَ الحجّ، قبلَه وبعدَه، فنزلَت **الآية ١٩٨ من سورة البقرة**.[2]

تصفُ بعضُ الرّوايات موقفَ الحُجَّاج ما قبلَ الإسلام تجاه أولئك الّذين لم يمتنعوا عن التِّجارة إطلاقاً.[3] فقد أخرجَ الطّبريُّ التّفسيرَ التّالي: كانَ بعضُ الحُجَّاج يُسمَّون "الدّاج"، فكانوا ينزلونَ في الشّقِّ الأيسر من مِنَى، وكان الحاجُّ ينزلونَ عندَ مسجد مِنَى، فكانوا لا يتَّجرون، حتّى نزَلت: **"لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ"** فحجوا.[4]

أخرجَ الرّازي[5] تفسيراً مُشابِهاً، مُضيفاً أنّ الحُجَّاج عندَما كانوا يتكلّمون عن الدّاج، كانوا يقولون: هؤلاء الدّاج؛ وليسوا بالحاج. يبدو أنّ هذا لعبٌ على الكلمات بينَ الحاجّ والدّاج ومعنى الدّاج في هذا السّياق هو لقبٌ مُهينٌ للتُّجَّار في الحجّ. يفسِّرُ الرَّازيّ معنى الدَّاج: المُكتسَب المُلتقَط، وهو مُشتَقٌّ من الدَّجاجة؛ وبالغوا في السَّعي وراءَ المكاسب والأرباح في الحجّ مثلَ الدّجاج في بحثِه عن الحبوب.

---

(١) الأزرقيّ، *أخبار مكة*، ١٣٠.
(٢) مُقاتِل، *تفسير*، ١، ٣١.
(٣) مخطوطة، برلين، ١١٧.
(٤) انظر أيضاً الزَّمخشريّ، *الكشاف*، ١، ٣٤٧.
(٥) الخامس، ١٧١.

المزيد من التّفاصيل عن الدّاج نقلها الكوفيُّ سفيانُ الثَّوريّ **(توفّيَ ١٦١ هجريَّة)** في حديث رواهُ عن سعيدٍ بنِ جُبير **(توفّيَ ٩٥ هجريَّة)** رواهُ عن الكوفيّ مُحمَّد بنِ سوقة.[١] كانَ بعضُ الحاجّ يُسمُّون "الدّاج"، فكانوا ينزلونَ في الشَّقّ الأيسر من مِنَى، وكانَ الحاجّ ينزلونَ عندَ مسجد مِنَى، فكانوا لا يتَّجرونَ، حتّى نزلَت **الآية ١٩٨ من سورة البقرة.**[٢]

كرهُ الحُجَّاج للدّاج يشيرُ إلى أنَّ تحريمَ الأنشطة التّجاريَّة كانَ خلالَ مراحلَ مُعيَّنة من الحجّ والمُتعلِّقة بالتَّقوى الدّينيَّة، كانَ يعُتبَرُ ذلك الانتهاكُ خطيئةً. في الواقع، توفِّرُ لنا الموادُّ غير التّفسيريَّة المزيدَ من الأدلَّة على هذا النّوع من زهدِ التّقوى. ابن حبيب[٣] يروي أنَّ الحلَّة نبذَوا البيعَ والشّراءَ خلال موسم الحجّ باستثناء الطّعام، حتّى عودتُهم إلى أماكنِهم. كانَت التّلبية قبلَ الإسلامِ كما رواها مُقاتِل تحوي على عهود مُتعدِّدة لقبائل مختلفة تدلّ على أنّهم لم يذهبوا للحج بُغية الرّبح، أو التِّجارة.[٤]

لماذا إذن، ألغى القرآن مثل هذا السُّلوك التّعبُّدي؟ التّفاسير لم تُخفِق بالإجابة على هذا السُّؤال، أيضاً. يشرح الرّازي[٥] أنَّه على النّقيض من الدّاج، اعتادَ الحُجَّاج المُتعبِّدينَ على المُبالَغة في نبذِ كلّ أنواعِ الأنشطة، إلى درجةِ أنَّهم

---

[١] *الطّبريّ*، رقم. ٢٠.

[٢] لتفسيرٍ مُختِلف لهذا الحديث – لكن ربَّما خاطئ – راجع. **كرونة**، *التّجّارة المكّيَّة*، ص. ١٧٥، رقم. ٣٤.

[٣] *المُحبر*، ١٨١.

[٤] **كيستَر**، "لبيك"، ٥٠ (الرَّقم. ٤)؛ ٥٢ (الرَّقم. ٢٣)؛ ٥٤ (الأرقام. ٣٦، ٣٩)؛ ٥٥ (رقم. ٤٤).

[٥] ٥، ١٧١.

امتنعوا عن عونِ المُحتاجين والفقراء، وإطعام الجياع. فأزالَ الله هذا الخطأ، وأوضحَ أنَّه لم يكن هناك أيُّ خطأ في التِّجارة.

مع ذلك، تشيرُ الدّلائل السّابقة إلى الدّاج، بأنَّ ليسَ كلُّ الحُجَّاج فصلوا بينَ التِّجارة والعبادة. في الواقع، هناك تلميحاتٌ حقيقيّةٌ أنّ العربَ حصلوا على معيشتهم بشكلٍ رئيسٍ في أثناء الحجّ.

رُوي عن عمر بن الخطاب قوله لمولاه أبي صالح لمَّا سأله: "يا أميرَ المُؤمنين! كنتُم تتَّجرونَ في الحجّ؟" قالَ الخليفة: "وهل كانَت معايشُهم إلّا في الحجّ؟".[1] في الواقع، اعتبرَ عمرُ نفسَه واحداً من الدَّاج، واعتادَ كلّما ذهبَ إلى مِنَى أن يُنزِلَ بضائعَه في الشّقّ الأيسرِ منها؛ ثمَّ يقولُ عمر: و"منزلي منزلُ الدّاج".[2] في هذا السّياق، يبدو أنَّ "الدّاج" استُخدِمَت بمعنى المديح.

يمكنُنا أن نفهمَ من هذه المعلومات عن أولئك الّذين جمعوا بينَ التِّجارة والحجّ أسباب نزول **الآية ١٩٨ من سورة البقرة** والّتي تحتوي أيضاً على أحاديث من الأنموذج التّالي.

الأنموذج ب) **جمعَ العربُ قبلَ الإسلام بينَ الحجّ والتِّجارة**

ضمنَ روايات هذه المجموعة نجدُ أنَّ العرب قبلَ الإسلام قد جمعوا بينَ الحجّ والتِّجارة من دون وازع، لكن عندَما ظهرَ الإسلام، شعرَ المؤمنونَ أنَّه من الخطأ الاستمرار بالمُتاجَرة في الحجّ. لذا أنزلَ اللهُ **الآية ١٩٨ من سورة**

---

[1] *الطّبريّ*، رقم. ٢٨.
[2] *الأزرقيّ*، ٣٩٩.

البقرة في القرآن الّتي تجيزُ هذا الإجراءَ الجاهليّ السّابق. وإسناد هذه الأحاديث في الأساس مكّي. فهنالك حديثٌ عن المكّي عمرو بن دينار **(توفّيَ ١٢٦ هجريَّة)** عن ابن عبّاس؛ نقلَ عن الأخير من خلال المكّي ابن جريج **(توفّيَ ١٥٠ هجريَّة)**،[١] كذلك عن الكوفي سُفيان ابن عينيّة **(توفّيَ ١٩٦ هجريَّة)**.[٢] نسبة لابن دينار، كانَت عكاظ ومَجَنَّة وذو المجاز أسواقاً في الجاهليّة فلمّا كانَ الإسلام تأثَّموا من التِّجارة فيها فأنزلَ الله **الآية ١٩٨ من سورة البقرة** في القرآن.

السّببُ وراءَ شعورِ المُسلِمين أنّه كانَ من الخطأ التِّجارة في هذه الأماكن، ولم يروه ابن دينار، هو أمرٌ بديهيّ. كانَت هذه أسواق الحُجَّاج الّتي تعملُ في الأشهر المُقدَّسة، والنّاسُ الّذين يتردّدون عليها كانوا في حالة الإحرام.[٣] وتقعُ بعضُ هذه الأسواق بالقرب من محطَّات الحجّ، أي عَرفة ومِنَى. يُقالُ إنَّ موقعَ عُكاظ بالقرب من عَرفة.[٤] كذلك ذو المجاز يُقالُ إنَّه يقعُ على مقرُبة من عَرفة.[٥] ووفقاً لروايةٍ أخرى، كانَ ذو المجاز في مِنَى.[٦]

---

[١] *الطّبريّ*، رقم. ٩؛ انظر أيضاً البُخاريّ، *صحيح*، ٢، ٢٢٢؛ الوحيديّ، *أسباب*، ٣٣.
[٢] *الطّبريّ*، رقم. ١٩، ٣١؛ الطبرانيّ، *كبير*، ١١، ١١٣.
[٣] الأزرقيّ، *أخبار مكّة*، ١٣٢.
[٤] ابن حبيب، *المُحبر*، ٢٦٧؛ المرزوقيّ، *الأزمنة و الأمكنة*، ٢، ٢٣٥. لموقع آخر راجع *فتح الباري*، ٣، ٤٧٣. ويُقَالُ إنَّ سوقَ "عكاظ" قد عُقِدَ خلال شهر شوال (السُّهيليّ، ٢، ١٦٩)، أو خلال ١-٢٠ ذي القعدة (الأزرقيّ، ١٢٩)، أو خلال ١٥-٣٠ ذي القعدة (المُحبر، ٢٦٧).
[٥] الأزرقيّ، ١٣١؛ السُّهيليّ، *الرّوض الأنف*، ٢، ١٦٩؛ *فتح الباري*، ٣، ٤٧٣؛ الفاسي، *شفاء الغرام*، ٢، ٢٨٤. قيلَ إنَّ سوقَ ذي المجاز عُقِدَ من ١ ذي القعدة حتّى يوم التَّروية (الأزرقيّ، ١٩٢؛ *المُحبر*، ٢٦٧).
[٦] فتح الباري، ٣، ٤٧٣؛ إرشاد السَّاري، ٣، ٢٨٥.

وفي رواية تفسيريَّة أخرى تشيرُ إلى **سورة البقرة الآية ١٩٨** تمَّ ذكرُ مِنَى وعَرفة بشكلٍ واضحٍ بينَ الأماكن الّتي كانَ يتاجرُ فيها العربُ في عصورِ ما قبلَ الإسلام. نُقلِت الرّوايةُ عن بن أَبي ذئب المدنيّ **(توفِّيَ ١٥٨\١٥٩ هجريَّة)**،[1] عن المكّي عَطَاء بن أبي رباح **(توفِّيَ ١١٤ هجريَّة)** عن مولى عبيد بن عمير عن ابن عبَّاس. وفقاً لعَطَاء، في أيام الحجّ قديماً كانَ النّاسُ يبيعونَ ويشترونَ في مِنَى، في عَرفَة، في سوق ذي المجاز وفي محطَّات الحجّ. ثمَّ خافَ النّاس من التِّجارة في حالة الإحرام، حتّى أنزلَ الله **الآية ١٩٨ من سورة البقرة**.

ينعكسُ النّهجُ التّفسيريُّ في الأنموذجَين (أ) و (ب) ويختلفانِ بشكلٍ رئيسٍ في موقفهم من التّقاليد الجاهليَّة. حيثُ إنَّه في الأنموذج (أ) يتمُّ التّعامُل باستنكارٍ في الحقبة الجاهليّة السَّابقة، أمَّا الأنموذج (ب) فيتميَّزُ كأنموذج يستحقُّ أن يُحتذي به المُسلِمون. بينما في الأنموذج (أ) نجدُ تنوُّعَ الإسلام من الجاهليَّة السّابقة وقد تمَّ تأكيده، ويسلِّطُ الأنموذج (ب) الضَّوءَ على جذورٍ عربيَّة للإسلام. ويبدو أنَّ هذا هو السَّبب في أنّ العناصر الحجازيَّة في أسانيد الأنموذج (ب) هي أكثر وضوحاً ممَّا كانَت عليه تلك الموجودة في الأنموذج (أ). ربَّما يُبيِّنُ الجدول التّالي الميزات الأساسيَّة لكلّ أنموذج.

[1] أبو داود، *سنن*، ١، ٤٠٢-٣؛ المُستدرَك، ١، ٤٨١-٢. انظر أيضاً السُّيوطي، *الدّرّ*، ١، ٢٢٢.

	الأنموذج (أ)	الأنموذج (ب)
حالة التِّجارة والحجّ في عصور ما قبلَ الإسلام:	الفصل (يعامل الدَاج بشكلٍ ازدرائيّ)	الجمع (يُعامَل الدّاج بشكلٍ مدحيّ)
الجاهليّة السّابقة	مرفوض	موافَق عليه
الأسانيد	مُعظَمُها عراقي	مُعظَمُها حجازيّ

وعلى الرَّغم من اختلافهما في النَّهج التّفسيريّ، لا تبدو المعلومات "التَّاريخيّة" الّتي قدَّمَها كلا الأنّموذجَين مُتناقِضة. في حين يُلمِّحُ الأنموذج (ب) أنَّ محطَّات الحجّ المُختلِفة لمكَّة تعملُ كأسواقٍ للحُجَّاج، كما يُلفِتُ الأنموذج (أ) الأنظارَ إلى وسائطِ التَّقشُّف السُّلوكيَّة في أيّامٍ وأماكنَ مُعيَّنة للحجِّ الجاهليِّ في مكَّة.

وأخيراً، لا بدَّ من الإشارة إلى دراسة **باتريشيا كرونة** الأخيرة عن التِّجارة المكّيَّة. فقد درسَت **كرونة** الموادّ ذاتَ الصّلة في المصادر الإسلاميَّة، بما في ذلك تفسير القرآن للآية ١٩٨ من سورة البقرة. وكان استنتاجُها بأنَّ الرّوايات الإسلاميَّة "تقريباً مُتَّفَق عليها" ونجدُ أنَّ مكَّة لم تكن سوقاً للحُجَّاج.[١] وتزعمُ أنَّ الأحاديث التّفسيريَّة قالت إنَّه لم يتمَّ إجراءُ أيِّ تجارةٍ في عَرفَة أو مِنَى. ولذا فإنَّه بالأحرى، لم يتمَّ إجراءُ أيِّ تجارةٍ في مكَّة نفسِها[٢].وتؤكّدُ **كرونة** أنَّ "الأماكنَ الّتي يُقالُ إنَّ الوثنيين قد تاجروا فيها خلالَ الحجّ هي... تحديداً باسم عكاظ، ذي المجاز ومَجِنَّة، وليست مكَّة أو مِنَى

---

[١] *التّجارة المكّيّة*، ١٧٠.
[٢] المصدر السَّابق ذكره.

أو عَرفَة".[١] تمضي **كرونة** إلى القول بارتباطٍ معَ **الآية ١٩٨ من سورة البقرة** "بالتّالي اتَّفقَ التّأويل أنَّ مكَّة أصبحَت سوقاً للحجّ فقط بعد صعودِ الإسلام".[٢]

من الواضح من الأحاديث الّتي دُرِسَت هنا، ولاسيَّما من عَطَاء (انظر سابقاً)، أنّ تصريحات **كرونة** لا تتناسبُ معَ الأدلّة من المصادر. ولَئِن كانَ صحيحاً أنَّ اسمَ **'مكَّة'** غير مذكور كمكانٍ للتّجارة، يظهرُ أنَّ اسمي عَرفات ومِنَى كأماكن للتّداول، وبطّريقةٍ أكثرَ وضوحاً.

إنَّ الانطباعَ الّذي تقدّمه الرّوايات ليسَ أنَّ "مكَّة" لم تكن سوقاً للحجّ، لكن بدلاً من ذلك فإنَّ الأنشطة التّجاريَّة الرّئيسة خلالَ موسم الحجّ إلى مكَّة وقعَت في مِنَى وعَرفَة. هذا هو تماماً ما يمكنُ توقُّعه، في ضوءِ الواقع أنَّه من وجهة النّظر الدّينيّة، كانَت مِنَى وعَرفَة أكثرَ أهمّيَّة في الحجّ إلى مكَّة من الكعبة. لم يتردَّد الحُجَّاج إلى الحرم السَّابق دائماً قبلَ الإسلام حيثُ ذهبوا بشكلٍ رئيسٍ إلى عرفَة ومِنَى.[٣]

ترى **كرونة**[٤] أنَّ مِنَى وعَرفَة وبقيّةَ أسواقِ الحُجَّاج قد شكَّلَت "تجمُّعاً وطنيّاً" يقعُ "خارجَ مكَّة"، مُستقِلاً تماماً عن مكَّة وقُريشٍ. هذا أيضاً، لا يبدو دقيقاً. من مُختلَف أسواقِ الحُجَّاج المذكورة صراحةً على هذا النّحو في المصادر،

---

[١] المصدر نفسه، ١٧١.
[٢] المصدر نفسه، ١٧٢.
[٣] السّيوطي، *الدّرّ*، ٤، ٣٥٨. انظر أيضاً **روبن**، *"الكعبة"*، ١١٨، ١٢٥ والصَّفحات التالية.
[٤] *التّجَّارة المكّيَّة*، ١٧٤.

واحدٌ منها، ألا وهو مِنَى- هو أهمُّ محطَّة للحجّ، يبدو كجزءٍ لا يتجزَّأ من مكَّة. ومثال واحد قد يكفي للدلالة على ذلك: أخذَت قريشٌ قراراً بشأن حصارِ بني هاشمٍ في مكانٍ يُسمَّى خيف بني كنانة، أيضاً يُعرَف بالمُحصّب.[1] موقعُ المُحصَّب هو على مقربةٍ من مِنَى.[2] وكان يُطلَق على المكان الّذي وجدَ فيه بنو هاشم المأوى في أثناء الحصار الّذي استمرَّ سنتَين أو ثلاثاً، أو شِعب أبي طالب.[3] وتقعُ هذه الشِّعب بالقربِ من الجمرة الوسطى، أي مِنَى.[4] ويترتّبُ على ذلك أنَّ الأماكنَ في مُحيط مِنَى تنتمي إلى عشائرَ وقبائلَ وأشخاصٍ مثل كنانة وهاشم وأبي طالب. يبدو أنّ هذا يشيرُ إلى أنَّ مِنَى ليسَت مأهولةً بشكلٍ دائمٍ، وعلى الرَّغم من ذلك هي منطقة لا تتجزَّأ من المُجمَّع القرشيّ المكّيّ؛ وقد مارست دوراً مُهمّاً في الحياة اليوميّة لقريش. ومن الجدير بالذّكر أنَّ منطقة خيف بني كنانة يُشارُ إليها أيضاً بعبارة "أعلى مكَّة"، وقيلَ إنَّ مُحمَّداً قد قضى ليلةً في خيمةٍ هناك، عندَما جاءَ إلى الحجّ من المدينة.[5] في واقعِ الأمر، كانَت تقعُ مِنَى في داخل حدود حرَم مكَّة،[6] على النّقيض من عَرفَة الّتي كانَت خارجَها.[1]

---

[1] البُخاريّ، *صحيح*، ٢، ١٨١-٢، كتاب الحجّ، كتاب نزول النَّبيّ مكة؛ انظر أيضاً الأزرقيّ، سنن، ٣٩٠؛ الحلبيّ، ١، السّيرة، ٣٣٧؛ قراء، ٥٤٧، ٥٤٨.

[2] ياقوت، *البلدان*، ٥، ٦٢. انظر المزيد من التفاصيل في الأزرقيّ، *أخبار مكَّة*، ٣٨٨.

[3] مثال. ابن هشام، السّيرة، ١، ٣٥٧ والصَّفحات التالية. ينتمي الشعب أصلاً إلى عبد المطلب. اعتادَ بنو هاشم السَّكن هناك. انظر ياقوت، *البلدان*، ٣، ٣٤٧ (بمسمَّى. "شِعب أبي يوسف").

[4] ابن سيّد الناس، *عيون الأثر*، ١، ٢٦ (من الزُّبَير بن بكّار). قيلَ إنَّ النّبيّ وُلِد هناك.

[5] الأزرقيّ، *أخبار مكَّة*، ٣٩٠. راجع. الحلبيّ، ١، *السّيرة*، ٣٣٧.

[6] بشأن حدود الحرم المكيّ انظر مثلاً. الأزرقيّ، ٣٦٠ والصَّفحات التالية.

إنّ غيابَ اسم "مكَّة" في الروايات وذِكر مِنَى فقط (وعرفات)، هو بالتّالي غيرُ مُهمٍّ أبداً. وربّما لا تزالُ مكَّة تُعتبَر سوقاً للحجّ.

في العصور الإسلاميَّة اعتُبرت مِنىً ومكَّة من المدافعين كمصر واحدة، ولهذا السَّبب فإنَّها سمحَت بجمعة الخدمة في مِنىً. رأى بعض المُدافِعين، مع ذلك، أنَّ مِنىً كانت بعيدةً جداً عن مكَّة، وبالتالي فهي مصر في حد ذاتها. للتفاصيل انظر ياقوت، *البلدان*، ٥، ١٩٨، بمسمَّى "مِنىً".

[1] راجع. **روبن**، "*الحجّ العظيمُ لمُحمَّد*"، ص. ٢٥٥، مع رقم. ٨٢.

قريشٌ والجيشُ الرُّومانيّ:
محاولةٌ لفهمِ تجارةِ الجلودِ المكّيَّة*

باتريشيا كرون

معهد الدّراسات المُتقدِّمة

برينستون

المُلخَّص:

يُناقشُ هذا البحث التِّجارة المُتعلِّقة بالجلود وغيرها من المُنتَجات الرَّعويَّة، تلك التي يضفيها التُّراثُ إلى المكّيّين، وذلك من شأنِه أن يوضِّحَ سببَ توجُّه البضائع للجيش الرُّومانيّ، المعروف بحاجته لكمّيَّاتٍ هائلةٍ من الجلد ليتمكَّن من إخفاء مُعدَّاته. إنَّ الفرضيَّة القائلة إنَّ المكّيّين كانوا يخدمونَ الجيش الرُّومانيّ قد تمَّ البحثُ فيها، ووُجِدَ أنَّه من المُستحِيل إثباتِ ذلك في حالتنا الرَّاهنة للمعرفة. لكنَّها على الأقلِّ مُتوافِقة أكثر في ظلِّ الأدّلَّة المُتوفِّرة، ومعَ ذلك، فهيَ مُبشِّرةٌ للغاية من حيثُ تسليطِ الضَّوء على الجوانبِ السِّياسيَّة لظهور الإسلام.

وفقاً للرِّوايات الإسلاميَّة، اعتمدَت قُرَيشٌ، قبيلةُ النَّبيّ ما قبلَ الإسلام في كسب رزقِها على أنَّهم تُجَّار يتردَّدون على عددٍ من الأماكن، بدايةً في جنوبِ سورية، حيث باعوا مجموعة مُتنوِّعة من السّلع، وأهمُّها كانَت السّلع الجلديَّة والمُنتَجات الرَّعويَّة الأخرى مثل الملابس الصُّوفيَّة والزُّبدة المُصفَّاة، وربَّما على الحيوانات الحيَّة أيضاً. فقد حصلوا على لقمةِ عيشهِم من خلال بيعِ هذا النَّوع من السّلع (أو فقط لمرَّة واحدة) في سورية وهو أحدُ المزاعم القليلة

المُترافِقة مع ظهور الإسلام والّذي لم يحصَل على توافُقٍ تامٍّ في الأحاديث[١]. بالتالي يميلُ المرءُ إلى الاعتقاد بأنَّ هناك بعضَ الحقيقة في ذلك. لكنَّه يثيرُ مُشكِلتَين، الأولى هي في أنَّ التُّراثَ يحدِّدُ قريشاً على أنَّها وثنيَّة (المُشرِكين) وقد تناولَها القرآنُ. وهذه مُشكِلة لأنَّ القرآنَ نفسَه يصفُ هؤلاء الوثنيين على أنَّهم مزارعونَ بدلاً من تُجَّار،[٢] وسأترك طرح هذه المُشكِلة هنا. ما سنأتي على ذكره يقومُ على افتراضِ أنَّ ظهورَ الإسلام كانَ له علاقةٌ ما معَ المُجتمَع العربيّ التي يُهيمنُ عليه التُّجَّارُ المُختصُّون ببيعِ السّلع الجلديَّة والمُنتَجات الرَّعويَّة الأخرى في جنوب سورية. نواجهُ إشكاليَّة أخرى تتعلَّقُ بهذا المُجتمَع المُنعكِس في القرآن، ولكنَّنا قد نعتبرُ أنَّه موجودٌ، سواء في مكَّة أم المدينة أم في أيِّ مكانٍ آخر. والغرضُ من هذه المقالة اقتراحُ إمكانيَّة تطبيقٍ مقبولٍ للتِّجارة.

هذا يأخذُنا إلى المُشكِلة الثَّانية. حيثُ تحدِّدُ الرّواية في تساؤلٍ عن مكانِ المُجتمَع التّجاريّ بعيداً جدّاً عن جنوب سورية لأنَّه من الصَّعب تصوُّر كيفَ لهؤلاء أن يحصلوا على رزقهم من خلال التِّجارة وتبادُل البضائع هناك، ما لم

---

* أتوجَّه بالشُّكر إلى **ديفيد كينيدي** للمُساعَدة في الأسئلة المُتعلِّقة بالآثار وذلك عندَما بدأت للمرَّة الأولى في التَّفكير حول تجارة الجلود، وأيضاً **لمايكل كوك، وريبيكا فوت، وجون هالدون،** ومرة أخرى **لديفيد كينيدي، تشيس روبنسون،** والمُشارِكين في النَّدوة حول موضوع من الجاهليَّة إلى الإسلام في القدس عام ٢٠٠٦، ولاسيَّما **لاري كونراد** و**مايكل ليكر**، للتعليق على الإصدارات السَّابقة من هذه المادَّة.

[١] **باتريشيا كرونة**، التّجَّارة المكّيَّة وظهور الإسلام **(أكسفورد وبرينستون، ١٩٨٧)**، الفصل ٤-٥، مع المصادر التي تزعم بتوقُّفهم عن التّجَّارة في وقتٍ سابقٍ لظهور الإسلام في ١١٠ وما يليها.

[٢] **باتريشيا كرونة**، كيف حصلَ الوثنيّون في القرآن على لقمة عيشِهم؟، نشرة المعهد المُختَّص بالدّراسات الشَّرقيَّة والإفريقيَّة ٣/٦٨، ٢٠٠٥، ٩٩-٣٨٧.

يكونوا مُتخصِّصين في السّلع مُنخفِضة الحجمِ والوزن، والتي يمكنُ بيعها بسعرٍ مُرتفِعٍ جدّاً. إذا فقد بدأَ التُّجَّار رحلة الخروج من مكَّة، وكان عليهم الحصولُ على ما يكفي من الأرباح لتغطية نفقةِ الطَّعام والشَّراب وغيرها من النَّفقات، مثل تكلفة الترحال للرِّجال والحيوانات لمدَّة شهرَين، وهذا يُحدِّدُه مدَّة الوقت التي تستغرقُها القافلة للقيام بالرّحلة إلى سورية والعودة وفقاً لإحدى الرّوايات؛[1] إنَّ انطلاقَ الرّحلة من المدينة من شأنه تقصير المسافة فقط والتي تبعدُ نحوَ ٣٥٠ كيلومترا. هذه التَّوابل والموادّ العطريَّة التي يُفترَض أنَّ قريش تُتاجِرُ بها منذ مُدّةٍ طويلةٍ كانَت نوعاً من السّلع وفقَ وجهة النَّظر هذه، لكنَّ هذه الفرضيَّة بتداول قريش في تلك السّلع تَحوَّل إلى ما يُسمَّى في الوقتِ الحاضرِ أسطورةً استشراقيَّة. ومن المُسلَّم به ، وجودُ بعض التِّجارة في مادّة الذَّهب. حيثُ تمَّ توثيقُ عدَّة مناجم للذَّهب في الحجاز، وتشيرُ **جين هيك** أنَّ الذَّهب والفضَّة (من مناجم الفضَّة التي يديرُها الفرس) ساهمَت في "توسيع قاعدة العمالة المحلِّيَّة" وخدمَت، من بين أمورٍ أخرى، كمُساهَمةٍ في الإنتاج الصّناعيّ، وكرأس المال الاستثماريّ لضمانِ ذلك الإنتاج، و على أنَّها " القاعدة التّجاريَّة لعمليات استحواذ تمويل الواردات ".[2] من ناحيةٍ أخرى، راوٍ قديمُ من العصور الوُسطى، يبلغُنا أنَّ الخليفة عمرَ أرادَ أن يقطعَ رؤوسَ

---

[1] ابن هشام، *السّيرة النبويَّة*، طبعة. مُصطفى السّقا، إبراهيم الأبياريّ وعبد الحفيظ شلبي، الطبعة الثّانية **(القاهرة، ١٩٥٥)**، ط، ٣٩٨. بالنسبة للرُّسوم، انظر القصَّة في الزُّبَير بن البكّار صاحب«الأخبار الموفقيَّات» تحقيق سامي مكّي العاني (بغداد، ١٩٧٢)، ٦٢٥، رقم. ٤١٣؛ أبو البقاء هبة الله، كتاب المناقب المزيديَّة، تحقيق صالح موس دراكة، و مُحمَّد عبد القادر خريسات **(عمان، ١٩٨٤)**، ط، ٦٧ وما يليها.

[2] **ج. دبليو هيك**، "*المملكة العربيَّة دونَ التَّوابل*": مُجرَّد افتراض بديل، *مجلَّة الجمعيَّة الأمريكيَّة الشَّرقيَّة* ١٢٣، ٢٠٠٣، ٥٥٥. راجع أيضاً **كرونة**، *التّجارة المكّيَّة*، ٩٣ وما يليها.

الجمال على شكل دراهم لاستخدامِها كعُملةٍ "بسببِ ندرة الذَّهب والفضَّة".[1] لكن هذا التَّناقُض يجبُ أن يُحسَم، معَ حقيقة وجود مُنتَجات الجلود، والجلود المدبوغة، والمنسوجات الصُّوفيَّة، والزّبدة المُصفَّاة بدلاً من الذَّهب أو الفضَّة التي تُعَدُّ بأنَّها العناصرُ المُميَّزة للتَّصدير من مكَّة؛ العنصرُ الآخر الوحيد المذكور بانتظامٍ هو العطر. يُقالُ إنَّ هاشماً، الجدَّ الأكبرَ لمُحمَّدٍ قد أسَّس التِّجارة عبرَ الحصول على إذنٍ من السُّلطات البيزنطيَّة لأهلِ مكَّة، ذلك لبيعِ مُنتَجات الحجاز الجلديَّة والملابس في سورية؛ عزمَ على دفعِ ضريبةٍ لأسيادِه من الجلود، والخرز (وكيل الدّباغة)، والزّبدة المُصفَّاة كما قيلَ لنا من المكّيّ الّذي أرادَ أن يكونَ زبوناً أساسيَّاً نيابةً عن البيزنطيّين؛ باعَ عمرو بنُ العاص الجلدَ المدبوغَ والعطرَ في مصرَ؛ حتى النَّبيّ نفسُه تاجر بالجلود كما قيلَ لنا؛ والأمرُ نفسُه يُقال عن بقيَّة القُرشيّين، لا في مكَّة فقط بل في المدينة: فعندَما وصلَ عبدُ الرَّحمن بن عوفٍ المدينة، على سبيل المثال، قيلَ لنا إنَّه اشترى الجلودَ، والجبنَ والزّبدة المُصفَّاة، ما مكَّنَه من استيراد الحبوب والطَّحين من سورية[2]. لكنَّ جلودَ الحيوانات، والجلودَ المدبوغة وغيرَها من المُنتَجات الرَّعويَّة كانَت ثقيلةً وضخمةً، على الرَّغم من أنَّ الإبلَ ستكونُ وسيلةَ النَّقل، كانَت كلُّ هذه السلع مُتوفِّرة على نطاقٍ واسع في المناطق الصَّحراوية من سوريَّة نفسها. فكيفَ يمكنُ لقريشٍ أن تكسبَ رزقَها من خلالِ طريقةِ النَّقل

---

[1] ديوان أبي تمَّام بشرح الخطيب التَّبريزيّ، تأليف مُحمَّد عبده عزَّام (القاهرة، ١٩٥١- ٦٥)، ط، ٢٦٠ وما يليها. (باب المديح، كيفيَّة البيع، **ad** ١٨:٤٥).

[2] **كرونة**، *التّجارة المكّيّة*، ٩٨؛ راجع أيضاً **م. ج. كيستر**، إلهي شدِّدِ الخناقَ على مُضَر، *مجلّة التّاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ عن المشرق* ٢٤، ١٩٨١، ٢٦١ وما يليها.

المُتهوِّرة وغيرِ المُجدِية؟ هذه هي الطَّريقة التي صيغَت فيه المُشكِلة في عام ١٩٨٧.

وفي عام ٢٠٠٣ **اقترحَ جين هيك** جواباً: إنَّ الاستيرادَ والتَّصديرَ في مكَّة وسورية كانَ إلى حدّ كبيرٍ ضمنَ المُنتَجاتِ نفسِها، تماماً كما الحالُ في ولاية ويسكونسن، التي لديها مزارعٌ للألبان، واستوردَت الجبن من ميشيغان، أو كما يحصلُ رجالُ الأعمالِ الغربيُّون على ملابسهم المُصمَّمة في هونغ كونغ والمُفضَّلة لديهم على الرَّغم من توفُّر البديل في موطنِهم، فالدّيناميكيَّة كانَت "لا شيءَ أكثرُ من الطَّلب والسّعر، والتَّفضيل - الدَّور الأساسيّ لاقتصاديَّات السُّوق الحرَّة"[1]. من الجيد إذن أن نرى تناوُلَ هذه المُشكِلة ضمنَ مُناقَشةٍ جادَّة، لأنَّ حلَّ **جين هيك** يصعبُ قبولَه. حيثُ يتصوَّرُ من دونِ قصدٍ قُرَيشٍ بصفتهم مُشارِكين في الاقتصاد الاستهلاكيّ الحديث الّذي يشتري به النَّاسُ كلَّ مُتطلَّباتهم في السُّوق الحرَّة، إنَّ وضعَ افتراضات مُسبَقة للاقتصاد الصناعيّ في السّلع التي يتمُ إنتاجُها بكمياتٍ كبيرةٍ وموزَّعةٍ على مسافاتٍ واسعةٍ بتكلفةٍ مُنخفِضةٍ بفضل استبدال اليد العاملة البشريَّة والحيوانيَّة بوساطة الآلياتِ والتقنية العالية الحديثة. إنَّ رحلةَ العودةَ من ميشيغان إلى ولاية ويسكونسن لا تأخذُ شهرين. لكنَّ قريشاً خدمَت المُجتمَع الّذي كانَ مُعظَم سكَّانه من الفلاحينَ الّذين يُنتِجونَ الجزءَ الأكبرَ من احتياجاتِه في منازلهم أو قُراهم وكانت هذه البضائعُ قليلةً ومُكلِفةً لأنَّه لابدَّ من صناعتها يدويَّاً ونقلِها بوساطة البشر أو الحيوانات. على الرَّغم من أنَّ مُجتمَعَ سوريةَ مُتحضِّرٌ وتجاريٌّ للغاية وفقاً لمعاييرِ ذلك الوقت، لم تتواجَد أعدادُ الزَّبائن بشكلٍ كافٍ في منطقةٍ

[1] **هيك**، "*المملكة العربيَّة من دون التوابل* "، ٥٧٣ وما يليها.

مُعيَّنةٍ لدعم الأسواق الدَّائمة، بعكس الأسواق التي تُعقَد ضمنَ مُدَدٍ مُنتظَمة. هو أقلُّ عدداً بطبيعة الحال، من الأسواق التي تُقدِّم خياراتٍ لا نهايةَ لها من دون أيِّ تكلفةٍ مُعيَّنة.

لهذا كلِّه، من حقِّ **جين هيك** التَّفكير في العرضِ والطَّلب. كانَ هناك على الأقلّ مُنظَّمةٌ واحدةٌ قادرةٌ على توفير الطّلب الكبير في الأزمنة ما قبلَ العصر الحديث، وهي الولايةُ والمملكةُ العربيَّة التي كانَت تقعُ على عتبة الإمبراطوريَّة الرُّومانيّة. لم يكن يعرفُ مُؤلِّفُ كتابِ تجارة مكَّة، قبلَ عشرين عاماً، أنَّ ذلك الجيشَ الرُّومانيّ قد استخدمَ كمياتٍ هائلةً من الجلود. فالجيش يحتاجُ الجلدَ للخيام، والأغمادَ، والدُّروعَ، وأغطيةَ الدُّروع، وأغطيةَ الأمتعة وحقائبَ العدَّة، المَحافِظَ الماليّة، درعَ الحصان، السُّروجَ، اللَّجامَ وغيرَها من عتادِ الحصان، والصنادلَ، والأحذيةَ، والأحزمةَ، وجلودَ الزّقاق (وعاءٌ جلديٌّ للخمر)، وجلودَ السّقاء (وعاءٌ جلديٌّ للمياه)، فضلاً عن الحبال المتنوِّعة، والسَّلاسل، والأربطةَ والأشرطةَ للاستخدام في الأسلحة والملابس.[1] كما استُخدِمَت الجلود في تحصينات الجيش[2]. وتشيرُ التَّقديراتُ إلى أنَّ فيلقاً واحداً من النَّوع

[1] **سي فان دريل-موراي**، إنتاج وتوريد المصنوعات الجلديَّة العسكريَّة في القرنين الأوّل والثاني الميلاديّ: إعادة النَّظر في الأدلَّة الأثرية، في **م. سي. بيشوب** (مُحرّر)، الإنتاج والتَّوزيع لمُعدَّات الجيش الرُّومانيّ (BAR الدُّوليّ سلسلة ٢٧٥ ، أكسفورد، ١٩٨٥)، ٤٤؛ **ب. ستيفنسون و ك. ر. ديكسون**، مُعدَّات الفرسان الرُّومانيّة **(ستراود، ٢٠٠٣)**، ٣٥، ٣٩ و، ٤٢، ٨٠، ٨٣ و، ٩٥، ١٠٦ **(الشَّكل ٩٢)**، و ١٠٧، و ١١٢ وما يليها؛**M. Leguilloux** ، **Le cuir et la pelleterie a` l'e´poque romaine (باريس، ٢٠٠٤)** ص ١٤٥ وما يليها. (لفتت انتباهي لهذا الأخير من قبل من قبل **ب. إسحق**)؛ **ت. ك. كيسل**، **Untersuchungen zur Logistik des ro¨mischen Heeres in den Provinzen des griechischen Ostens (٢٧ v.Chr.–235 n. Chr.) (سانت كاثرين، ١٩٩٥)**، ٢٢١ وما يليها (لفتت انتباهي لها **د. كينيدي**).

[2] انظر الملْحُوظَة رقم ٥٥٢.

الكلاسيكيّ (نحو ٥٠٠٠ رجلٍ) يتطلَّبُ من الجلود ٦٥٧٠٠ من الماعز، أو عدداً أقلَّ من العجول، وذلك ببساطة لأنَّها تُستخدَم كخيامٍ في الحملات.[١] إنَّ عددَ الماشية اللازمة لتزويدِ كافَّةِ القوَّات معَ جميع المُعدَّاتٍ من الجلد يجبُ أن يكونَ مُذهِلاً. وبطبيعة الحال، يحتاجُ الجنودُ للموادّ الغذائيَّة والملابس، وهناك حاجةٌ للحيواناتِ الحيَّة كوسائلٍ للنَّقل.

ووفقاً **لويلز**، عملت أغلبُ المُجتمَعات المحلّيَّة في المنطقة الحدوديَّة للوجود الرُّومانيّ عن طريق تكييفِ أنظمتِها الاقتصاديَّة للطَّلب الرُّومانيّ لمُنتَجات الجلود والموادّ الغذائيَّة أو غيرها من الأمور، والتِّجارة الجديدة بدورها تؤثِّرُ على هذه المُجتمَعات، بحيثُ يمكنُ للمرءِ التَّعرُّف أحياناً على ما يُدعَى "زياداتٌ في المُستوَى الاجتماعيّ بينَ الأفراد الّذين يؤدُّون أدوارا تنظيمية في توسيع أنظمة التِّجارة"؛ والآثار لم تقتصر على منطقة الحدود: حيثُ كانَ الطّلب على الإمدادات له "آثارٌ كبيرة في الأراضي خارجَ حدود الإمبراطوريَّة".[٢]

يمكنُ أن يكونَ اكتسابُ قريشٍ لثروتها ومهاراتها التنظيميَّة من خلال تزويد الجيش الرُّومانيّ في سورية بالجلود وغيرها من المُنتَجات الرَّعويَّة؟ ويمكن إعادة صوغِ السُّؤال في ثلاثة أجزاء. أولاً، هل كانَ الجيشُ الرُّومانيّ في

---

[١] **كيسيل**، **Untersuchungen**، ٢٢٣ والصَّفحة التالية، حيث وُضِع رقمُ العجول ٢٧,٠٠٠؛ تضاعفَ الرَّقمُ في **ب. س. ويلز**، كلام البرابرة: كيف شكَّلت الشُّعوب المُحتلَّة أوروبا الرُّومانيَّة **(برينستون و أوكسفورد، ١٩٩٩)**، ١٤٥، الّذي تكلَّم بـ ٥٤,٠٠٠ عجل، التي تبدو أكثر ترجيحاً، لكنَّه لم يُبيّن مصدره.

[٢] **ويلز**، *كلام البرابرة*، ١٤١ والصَّفحات التَّالية، ٢٢٥؛ راجع. نسخته الأقصر، الإنتاج داخل وخلف الحدود الإمبرياليَّة: البضائع، التَّبادُلات، والسُّلطة في أوروبا الرُّومانيّة، في **ب. نيك كاردولياس**، مُحرّر، *نظريَّة نظم العالم في مُمارَسة: القيادة والإنتاج والتَّبادُل* **(لانهام، ١٩٩٩)**.

سورية كبيراً بما يكفي لإحداث الطلبِ الكبير على هذه المُنتَجات؟ ثانياً، هل كانَ هناك أيُّ تغييراتٍ تُفسِّرُ التَّوسُّع الواضح في التِّجارة إلى الجنوب من حدود الإمبراطوريَّة في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام؟ ثالثاً، هل هناكَ في التَّقاليد الإسلاميَّة ما يدعمُ فكرةَ أنَّ السّلع الجلديَّة التي صدَّرتَها قريشٌ كانَت مُتَّجِهة للاستخدام العسكريّ؟ باختصارٍ شديدٍ، إنَّ الجوابَ على السُّؤالين الأوّل والثاني سيكونُ إيجابيَّاً، في حين سيكونُ جوابُ السؤال الثالث "المعلومات غير كافية". على الرَّغم من خيبة الأمل، فإنَّه ينبغي كما يأملُ المرءُ أن يكونَ هناك ما يكفي للحفاظ على الفرضيَّة ضمن السّجلات إلى أن يتوافرَ المزيدُ من المعلومات؛ سيتبين في الختام أنَّ الفرضيَّة تنطوي على إمكانات تفسيريَّة كبيرة.

الجيشُ الرُّومانيّ في سورية:

من البديهي القولُ إنَّه ليسَ لدينا أيُّ تعدادٍ موثوقٍ عن حجم الجيش الرُّومانيّ في الشَّرق. لدينا بعضُ المعلومات التقريبيَّة، لكنَّ **أغاثيوس** يدَّعي أنَّ الإمبراطوريَّة البيزنطيَّة تخلَّت عن ٦٤٥٠٠٠ من عددِ الرّجال إلى زمن جستنيان (٥٢٧-٦٥) الّذي خفَّضَ العددَ الإجماليّ إلى ١٥٠٠٠٠ رجلاً. ويشتبهُ البروفسور **ويتبي** في أنَّ الرَّقم الأوَّل مبالغٌ فيه والثاني مُمكِنٌ كحدٍ أدنى، لكنَّه يقبَل الثاني تقريباً، بحجَّة أنَّه ينبغي لعددِ الرّجال وهو ١٥٠٠٠٠ أن يكونَ مفهوماً على أنَّه تعدادٌ للقوَّات البريَّة وذلك باستبعاد قوَّات الحدود: إدراج جنود الحدود من شأنه مُضاعَفة العدد أو حتَّى يصلُ لثلاثةِ أضعافِ هذا الرَّقم، وهذا يُعطينا نحو ٣٠٠٠٠٠ إلى ٤٥٠٠٠٠ بشكلٍ كاملٍ.[1] ويُجادلُ **ترادغولد**

[1] **م. ويتبي**، التجنيد في الجيوش الرُّومانيّة من جستنيان لهركليوس **(حوالي عام ٥٦٥-٦١٥)**، في **أ. كاميرون**، مُحرّر، *البيزنطيَّة والإسلام المُبكِر في الشَّرق الأدنى، ٣: الولايات، المصادر والجيوش* (برينستون، ١٩٩٥)، ٧٣ والصَّفحة التالية.

على الأسس نفسها ليصلَ في نسبةٍ مُماثِلة[1]. وفي نظر **ويتبي**، لا يزالُ هذا الحجمُ التَّقريبيّ للجيش طيلة القرن السَّادس، من دون أيِّ انخفاضٍ كبيرٍ على الرَّغم من وباءِ الطَّاعون الّذي بدأَ في ٥٤١ وتكرَّرَ على مُدَدٍ مُنتظَمة بعد ذلك.[2] إنَّه يَعتبرُ الإجماليّ المعقول للقوَّة العسكريَّة الرُّومانيّة في المُقاطَعات الشَّرقيَّة ينبغي أن يزيدَ على ١٠٠٠٠٠[3]، لكنَّه لا يتضمَّنُ أرقامَ المُتطوِّعين لسورية وبلاد ما بينَ النَّهرين. ويستندُ **إسحَق**، على النَّقوش، والأدّلَّة من البرديَّات والوثائق بدلاً من المصادر الأدبيَّة، ويوافقُ على أنَّه ليسَ هناك دليلٌ للحدِّ من الانتشار الواسع لجيش المُقاطَعة في فلسطينَ (على الرَّغم من أنَّه يؤكِّد أنَّ العددَ الإجماليَّ للقوَّات لم يكن كبيراً).[4] **باركر**، على النقيض من ذلك، يتحدَّثُ عن التَّخلِّي عن الانتشار الواسع للحصون وتسريح قوَّات الحدود لصالح زيادة الاعتماد على حلفاء قَبليّين مثل الغساسنة في القرنين الخامس والسَّادس؛[5] و يرى **كيجي** أنَّ جيش **هرَقل** يمكُن أن يكونَ نحو ثلثي أو حتى ثلث حجم جيش **جستنيان**. في

---

[1] **وارن تريدغولد**، *بيزنطة وجيشها* ٢٨٤-١٠٨١ **(ستانفورد، ١٩٩٥)**، ٥٩ والصَّفحات التالية، ١٦٢، الجدول ١١.

[2] **ويتبي**، *تجنيد*، ٩٢-١٠٣.

[3] **ويتبي**، *تجنيد*، ١٠١، رقم. ١٨٨.

[4] **ب. إسحَق**، الجيش في أواخر الشَّرق الرُّومانيّ: الحروب الفارسيَّة والدّفاع عن المُحافَظات البيزنطيَّة، في الكاميرون، *الولايات، المصادر، والجيوش*، ١٣٧، ١٤٤.

[5] **باركر**، الأثر الرجعيّ على الحدود العربيَّة بعدَ عشر سنوات من البحث، في **فريمان وكينيدي** (مُحرّر)، الدّفاع الرُّومانيّ والبيزنطيّ الشَّرقيّ، جزء ١ **(BAR السّلسلة الدولية ٢٩٧ (١)، أوكسفورد، ١٩٨٦)**، ٦٣٣، ٦٤٨ والصَّفحات التالية، حيث إنَّ حماية الإقليم كانَ موكَلٌ للغسَّانيين؛ **باركر**، الحدود الرُّومانيّة في الأردن: انظر في **فريمان** وآخرين. مُحرّر، **Limes** ١٨. وقائع المؤتمر الثامن عشرَ الدوليّ لدراسات الحدود الرُّومانيّة الّذي عُقِدَ في عمَّان، الأردن (أيلول ٢٠٠٠)، ١ **(BAR السّلسلة الدولية ١٠٨٤ (١)، أوكسفورد، ٢٠٠٢)**، ٨٠؛ راجع. أيضاً **باركر**، *الرُّومانيّون والشرقيّون*: تاريخ الحدود العربيَّة **(وينونا ليك (IN)، ١٩٨٦)**، ٨٤ والصَّفحة التالية، ١١١ والصَّفحة التالية.

نظر **أغاثيوس** إنَّ العدد ١٥٠٠٠٠ لجيش **جستنيان** هو مُبالَغٌ فيه بدلاً من كونه حدَّاً أدنى. ومع ذلك، مثل **ويتبي** و**ترادغولد**، ، يبدو أن **كيجي** قد افترَض رقم **أغاثيوس** على أنَّه للقوَّات البرية بدلاً من شمولية الجيش كاملاً مع قوَّات الحدود، لأنَّه يقدِّرُ قوَّات هرَقل بين الحدِّ الأعلى ١٣٠٠٠٠ إلى الحدّ الأدنى وهو ٩٨٠٠٠ (بالمقارنة مع ١٠٠٠٠٠ إلى ٥٠٠٠٠ أو أقلّ والّذي من شأنه أن يشكِّلَ ثلثَي - ثلثَ أو أقلَ من رقم أغاثيوس). من بين هذه الأرقام يَعتقِدُ أنَّ نحو ٥٠٠٠٠ كانَت قابلة للحركة.[١]

تخميناتُ **كيجي** الأخرى ضمنَ إطار قوَّات هرَقل كانَت ١٨٠٠٠ والتي تمركزَت في سورية وبلاد مابينَ النَّهرَين، منهم فقط ٥٠٠٠ أو أقلّ بقيَت في المُقاطَعات الفلسطينيَّة الثلاث والمنطقة العربيَّة، بما في ذلك" القوَّات المُؤيِّدة لكن غير النّظاميَّة من الحرَّاس العرب المأجورين". ما يقصدُه بذلك هو غيرُ واضحٍ بدقَّة. إنَّه يساوي بين الجنود النّظاميّين من الجنود العرب و غير العرب مع رجال القبائل التي توفِّر الخدمة غير النّظاميَّة، بحيثُ لا يمكن للمرء معرفة أينَ كانَ يضعُ حرَسَ الحدودِ من العرب (مثل تلك التي في عوجة الحفير Nessana)[٢]، الّذين كانوا من القوَّات النَّظاميَّة.[٣] لكن ٥٠٠٠ من الرّجال هو حجمُ فيلقٍ بشكلِه الكلاسيكيّ، على ما يبدو استخدمَ الجنودُ الرُّومان الخيامَ

---

[١] **والتر كايجي**، *الفتوحات البيزنطيَّة و الإسلاميَّة المُبكِّرة* (كامبريدج، ١٩٩٢)، ٣٩ والصَّفحات التالية.

[٢] تعليق المُترجِم: هي مدينة نبطيَّة قديمة تقعُ في صحراء النَّقب جنوب غرب فلسطين على مقرُبة من الحدود المصريَّة.

[٣] **كايجي**، *الفتوحات البيزنطيَّة والإسلاميَّة المُبكِّرة*، ٤٠ والصَّفحة التَّالية، حيثُ العدد الإجمالي للقوَّات هو "للجنود البيزنطيّين من غير العرب" التي يمكنُ نشرها ضدَّ العرب.

الجلديَّة في كلِّ شطرٍ من الإمبراطوريَّة، على الرَّغم من أنَّها مُمثَّلة تمثيلاً جيّداً في النّصف الغربيّ فقط ضمنَ السجلّ الأثريّ لوجودِ الخيام وغيرِها من الأجسام الجلديَّة (نظراً للجلود المدبوغة بالأخضر في ودائع غمرتها المياه).[1] وفي رسالة وردَ ذكرُها في تاريخ شعبِ أوغستا، أمرَ الإمبراطور **فاليريان** (٢٥٣-٦٠) النائب العامّ له على سورية، **زوسيموس**، أن يتقدَّم الفيلق الخامس(**V Martia**) مع الإمدادات السّنويَّة بما في ذلك "ثلاثونَ درجةً كاملة من الجلود للخيام": الفيلق الرَّابع (**legio IV Martia**) (لا وجود لما يُدعَى بـ **V Martia**) المُرابِطة في (**Betthorus**) والمُرجَّحة على أنَّها اللجّون في المنطقة العربيَّة.[2] حتى البدو استخدموا الخيام من الجلد، إلى جانب الشَّعر، كما هي هذه الأيام (كان الواقع مُشابِهاً في الأزمنة الغابرة)[3]، وقد استخدمَ خصومُ الرَّسول في القرآن "دُوراً من جلود الماعز" في رحلاتهم **(سورة النَّحل، الآية**

---

[1] **فان دريل موري**، *الإنتاج والتوريد*، ٤٣ والصَّفحة التالية؛ في الأسفل، الملْحُوظَة. ٥٨٨.

[2] Claudius **Scriptores Historiae Augustae**، ١٤، ٣؛ **Or Notitia Dignitatum**. ٣٧، ٢٢، قارِنْ. **باركر**، مُحرّر. الحدود الرُّومانيّة في وسط الأردن: **Arabicus Limes ProjectInterim Report on the** ١٩٨٠-٨٥ **(أُوكسفورد، ١٩٨٧)**، ١٩٦، ٨٠٧ والصَّفحة التالية. وربَّما تجدرُ الإشارة أيضاً إلى أنَّ القوَّات أُبقيَت "تحتَ الجلود" (تحتَ قماش)، أي. في خيام، خلال الشّتاء المُتجمِّد في الأناضول في مُنتصَف القرن الأوَّل الّذي وصلَ من سورية **(Tacitus, Annals، ١٣، ٣٥)**. لكن "تحت القماش" كان المُصطلح القياسيّ ل"في الخيام" ويُستخدَم حتى لو أنَّ الخيام كانت مصنوعة من شيء آخر.

[3] **جاكوب، Altarabisches Beduinenleben (برلين، ١٨٩٧)**، ٤١؛ خان، صناعة الدّباغة المنزليَّة في الجزيرة العربيَّة قبل الاسلام، *مجلّة المُجتمَع التَّاريخيّ الباكستانيّ* ١٩، ١٩٧١، ٨٥؛ **هويلاند**، المنطقة العربيَّة والعرب من العصر البرونزيّ حتّى مجيء الإسلام **(لندن ونيويورك، ٢٠٠١)**؛ بمسمَّى. خيمة، حيثُ لوحِظَ أيضاً أنَّ الرسول بولس، صانع الخيام، الّذي بقيَ مع صُنَّاع الخيام في كورنثوس، قد عمل بأيّ جلد أو شعر آخر، حيث أنها غالباً ما تكون الخيام مصنوعة من الجلد في العصور الهلنستيَّة، أيضاً.

٨٠)[١]. وإذا أخذنا برأي **كيجي** في "الحرَّاس العرب المأجورين" ليتضمَّنَ قوَّاتَ الحدود من العرب، سيتبعُ ذلك حتَّى في حالة نضوبٍ شديدٍ، إنَّ القوَّات في جنوب سورية تتطلَّبُ ما يقرُب ٦٥٧٠٠ من الماعز فقط لتجهيز نفسها بالخيام. ولا علمَ لي بعدد المرَّات التي يمكنُ توقعها لاستبدالهم وظيفيَّاً، ناهيكَ عن الكمّيَّات الهائلة المُتعلِّقة بالأمر، كما أصبح لزاماً توفير ٧٥٠٠- ١٠٠٠٠ من الماعز للدُّروع،[٢] والعديد من الماعز والأغنام والإبل ستكونُ لازمة للسُّروج، والصَّنادل، والأحذية، والأحزمة، وجلود السّقاء، وجلود الزّقاق وغيرها من الحافظات، والأغماد، واللُّجم، والأشرطة بأنواعها المُختلِفة، ومُعظمُها صالحٌ لوقتٍ قصيرٍ نسبيَّاً. حتَّى لو كانَ في شكل مُخْتَزَل بشدَّة، بعد ذلك سيكونُ للوجود العسكريّ مُتطلَّباتٌ أساسيَّة كبيرة.

بطبيعةِ الحال، فإنَّ الطَّلبَ لم يكن كبيراً كما لو تمَّ توظيفُ مُعظَم رجال **كيجي** 5000 كحرسٍ بدلاً من قوَّات الحدود. و ناهيكَ عن رأي **ويتبي** و **ترادغولد** حولَ مُضاعَفة العدد أو تقديره بثلاثة أضعاف عدد القوَّات النّظاميَّة، الغساسنة، الّذين من المُحتمَل أن يحلُّوا محلَّهم، فقد احتاجوا الجلدَ أيضاً لمُعدَّاتهم العسكريَّة (على الرَّغم من أنّنا لا نشكُّ بأنَّهم قد جُهِزوا بكثير من الاستخفاف)؛ وعلى أيِّ حال، لا ينبغي لنا أن ننظرَ في جنوب سورية وحدَها، وإنَّما في مُتطلَّبات جميع القوَّات الرُّومانيّة في سورية وبلاد ما بينَ النهرين، وكافة المُعتمِدين على موارد المنطقة نفسها. ما هو أكثر من ذلك، أن يكونَ الجيشَ

---

[١] تعليق المترجم: **اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ**".

[٢] راجع. **كيسل**، **Untersuchungen**، ٢٢٥، على أساس **فان ديل موري**، *الإنتاج والتوريد*.

الفارسيّ قد وضَع يده أيضاً على تلك المنطقة، ويُفترَضُ أن يحصلَ على الجلود والجلود المدبوغة ضمنَ الكمية نفسها لنظيره الرُّومانيّ. فالجيشان يطلبان كمّيَّاتٍ هائلاً من المواد. فضلاً عن ذلك، فإنَّ سكَّان المنطقة العربيَّة أنفسهم يستخدمون الجلد للمُعدَّات العسكريَّة مثل الأقنعة والدُّروع الواقية للبدن، مُعدَّات الحصار،[1] وكلاهما، هم وعملاؤهم في الإمبراطوريَّة الرُّومانيَّة (كما هو الحال عند الفرس) يستخدمونَ جلودَ الحيوانات، والجلود المدبوغة والجلود المُنتجَة لمجموعةٍ واسعةٍ من المُنتَجات غيرِ العسكريَّة أيضاً، مثل موادّ الكتابة،[2] توابيت، موادّ البناء،[3] القوارب والخيام والأحذية (بما في ذلك أخفاف الإبل)، والصَّنادل وغيرها من أصناف الملابس والحقائب ودلاء وأحواض، والوسائد، والمُشمَّعات، وجلود الخضِّ، وجلود الزِّقاق، وجلود

(1) **ف. ف. شفارتزلوزه**، Die Waffen der alten Araber (Hildesheim 1982, Gottingen, repr. 1886)، ٣٢٥، ٣٥٣، ٣٥٥؛ لمُحرِّكات الحصار، انظر البلاذريّ، فتوح البلدان، مُحرّر، **ميكال يان دي خويه** (ليدن، ١٨٦٦)، ٥٥ (جذبَ انتباهي **ميخيل ليكر**).

(2) راجع. **ستيفنز**، إنتاج الكتب، عند **م. غرانت و ر. كيتسينغر** (مُحرّر)، *حضارة البحر الأبيض المُتوسّط القديم* **(نيويورك، ١٩٨٨)؛ هوبرتس و ت. س. سكيت**، *ولادة الدستور* **(لندن، ١٩٨٣)**، الفصل. ٢؛ **م. مرقطن**، موادّ الكتابة في المنطقة العربيَّة قبل الاسلام، *مجلة الدراسات الساميَّة* ٤٣، ١٩٩٨، ٢٨٨ والصَّفحات التالية؛ ي. راغب، **Les plus anciens papyrus arabes, Annales Islamologiques** ٣٠، ١٩٩٦، ١٢، **الشَّكل. ٣** (الوثائق عن الجلد من ٤٤-٦٦٤ والصَّفحة التالية؛ لفتَ انتباهي **لينارت سندلين**)؛ كولت (مُحرّر)، *أعمال التنقيب في نيسانا*، ١ **(برينستون، ١٩٥٠)**، ٥٥ (غطاء الدستور)؛ جوزيف نافيه، التميمة السّريانيَّة على الجلد، *مجلّة الدّراسات السَّامية* ٤٢، ١٩٩٧، ٣٣، مُشيراً إلى نصوص سريانيَّة أخرى على الجلد. ويُقالُ إنَّ الفرس قد كتبوا على الجلود والرّق لاستبعاد أوراق البردي لأنَّها لا تريدُ أن تكتبَ على مادَّة مُستورَدة (الجهشياريّ، كتاب الوزراء والكتاب، مُحرّر. م. السَّقا وآخرون. **(القاهرة، ١٩٣٨)**، ١٣٨. ٢٠).

(3) **مرقطن**، موادّ الكتابة، ٢٩١.

السّقاء وخراطيم المياه والحبال والأشرطة بمُختلَف أنواعها.[1] كما يقول **كونراد،** كانَ يُعدُّ الجلدُ بلاستيكَ ذلك العصر.[2] لا أعرفُ كيفَ يمكنُ للمرءِ أن يذهبَ حولَ تقديرِ حجمِ العرض المحلّيّ، لكن مع زيادة الطَّلب الكثيف عموماً، فإنَّ الضَّغطَ يجبُ أن يكونَ كبيراً على الموارد المحلّيَّة.

تمَّ تلبيةُ طلبات الجيش الرُّومانيّ للغذاء والملابس والمُعدَّات في المقام الأوّل عبرَ فرض الضَّرائب والمُصادرة من السكَّان المحلّيّين بدلاً من تبادُلات السُّوق، لكن حتى مع ذلك، مارس السُّوق دوراً مُهمَّاً في سير العملية.[3] بحلول القرن الثالث أصبحَ توريدُ الطَّعام للجيش (**annona militaris** \ أنونا العسكريَّة)[4] ضريبةً مُنتظَمة. في البداية، كانَت تُدفعَ بحسب نوع المادَّة،

---

[1] **Leguilloux**، **Cuir et la pelleterie**، ٩٤ والصَّفحات التالية، ١٥٩ والصَّفحات التالية؛ خان، صناعة الدباغة المنزلية في المنطقة العربيَّة قبل الإسلام، ٨٥ والصَّفحة التالية، ٩١؛ **يعقوب**،***Altarabisches Beduinenleben***، ٤٤ والصَّفحة التالية؛ **مرقطن**، شرب الخمر وتحريم الخمر في المنطقة العربيَّة قبل الإسلام، *ندوة الدراسات العربيَّة* ٢٦، ١٩٩٣، ٩٦ والصَّفحة التالية؛ **ي. و. لين**، مُعجَم اللغة العربيَّة والإنكليزيَّة **(لندن، ١٨٦٣-٩٣)**، يسمَّى. عروة، نائل؛ **كولت**، أعمال التنقيب في **نيسانا**، ١، ٥٦ (الوسادة، والمال، والصَّنادل، والأحذيَّة، والحزام).

[2] **ل. كونراد**، العرب، في التَّاريخ القديم **لكمبريدج**، ١٤ (أواخر العصور القديمة: الإمبراطوريَّة والخلفاء، ٤٢٥-٦٠٠ ميلاديّ)، مُحرّر. **أ. كاميرون، جون براين وودبيركنز و م. ويتبي (كامبريدج، ٢٠٠٠)**، ٦٨٧ والصَّفحة التالية.

[3] راجع. **كيسل**، **Untersuchungen**، ٢١-٣٤ (**Leder als Bestandteil der "annona militaris"**)؛ **سترابو**، الجغرافيا، ٢,٥,٤، ٣,٢,١,٨،١,٥، عن الماشية والجلود المُستورَدة من بريطانيا، الياريا وبدو البحر الأسود في مُقابل سلع مثل زيت الزَّيتون والنَّبيذ والمأكولات البحريَّة (للإليريّين) والملابس (للبدو) في الإمبراطوريَّة الأولى (شكري لد. كينيدي لهذه المراجع).

[4] تعليق المترجِم: هي ضريبة غير رسميَّة فرضها **سيبتيموس سيفيروس (١٩٣-٢١١)** للحصول على حصص (النَّبيذ واللُّحوم والزَّيت والخبز) أو غيرها من الضَّروريَّات.

لكن غالباً ما تمَّ تخفيضُها في وقتٍ لاحقٍ، نتيجةً للجمع والتَّسليم على حدٍّ سواء؛ وينطبقُ الشيء نفسه على ذلك الجزء من ضريبة الأراضي حيثُ حُدِّدَت الضَّريبة على شكل موادٍّ غذائيَّة للجيش. بغضِّ النَّظر عن آلية الجمع، فلطالما حصلت القوَّات على حصصها العينيَّة في أثناء التَّنقُّل، في المُدن المُحصَّنة أو في أثناء الخدمة؛ وفي أحيانٍ أخرى ربَّما فرضوا حصصَهم بشكلٍ نقديّ، ويبدو أنَّهم فضَّلوا ذلك كانَه مُمكِناً. في هذه الحالة كانوا من دون قيودٍ يشترونَ طعامَهم في السُّوق الحرَّة. مُنِحَ المُجنَّدون الجدُد بزّاتِهم لأوَّل مرَّة مَجاناً، وربَّما الخيول والأسلحة والمُعدَّات الأخرى، وكانَ عليهم أن يدفعوا لمثل هذه الأمور بعدَ ذلك وقد حصلوا على بدلٍ نقديٍّ سنويٍّ لهذا الغرض. و يمكنُ شراء الأسلحة فقط من مخازن الإمبراطوريَّة، أو حتَّى على الأقل من حيثُ المبدأُ بالنّسبة **لجستنيان** كانَ تصنيعُ الأسلحة احتكاراً إمبراطوريَّاً. ويمكن شراء الملابس والخيول إمَّا من خلال السُّلطات العسكريَّة أو عبرَ مُورِّدين من القطاع الخاص في السُّوق الحرَّة.[1] لكن لم يُذكَر أينَ تمَّ شراءُ الخيام، واللّجم، والأشرطة، الأغماد، والأحزمة، والسّقاء، والزّقاق، والأكياس والحقائب، لكن يمكنُ أن يفترِضَ المرءُ بأنَّ عناصرَ ذاتَ صّلةٍ مُباشَرة بالعسكريَّة مثل الخيام والخيل والعَتاد، والدُّروع قد تمَّ الحصولُ عليها من السُّلطات العسكريَّة، وليس (أو

[1] **أ. هـ. م. جونز**، *الإمبراطوريّة الرُّومانيّة اللاحقة* ٢٨٤-٦٠٢ **(أوكسفورد، ١٩٦٤)**، ١،٦٧٠-٧٤؛ **ج. هلدون، *Byzantine Praetorians* (بون، ١٩٨٤)**، ١١٣والصَّفحة التالية؛ **كايجي**، *الفتوح البيزنطيَّة والإسلاميَّة المُبكِّرة*، ٣٦. عن ***أنونا*** انظر **ب. إسحق**، حدود الإمبراطوريَّة: الجيش الرُّومانيّ في الشَّرق، نسخة مُنقَّحة **(أوكسفورد، ١٩٩٢)**، ٢٨٥والصَّفحات التالية؛ **كايجي**، "جيوش *أنونا*" في أوائل القرن السَّابع، *بيزنطة* **(سالونيك)**١٣، ١٩٨٥؛ **ف. ميتهوف**، ***Annona Militaris: die Heeresversorgung im Spatantiken A gypten** (فلورنس، ٢٠٠١)*.

ليس فقط) من تُجَّار القطَّاع الخاص،[1] كانَت السُّلطات العسكريَّة مسؤولة أيضاً عن شراء الجلود بغرض تعزيزِ البوابات والبوابات الخلفيَّة للحصون.[2]

وغنيٌّ عن القول، إنَّ الجنودَ لا يحبُّونَ إنفاق أجورهم على المُعدَّات. وقد أُشِيدَ بالجنرال **بيليساريوس** في عصر **جستنيان** لاستبداله الأسلحةَ المفقودةَ في المعركة من جيبِه الخاص،[3] وحصلَ رجلٌ سخيٌّ آخر بطريرك أنطاكيّة على الشُّهرة عن طريق التَّبرُّع بالمال والملابس والموادّ الغذائيَّة وغيرها من الأمور للقوَّات المعبَّأة حديثاً، أو المُجنَّدين المُستجِدّين، في عام ٥٨٩.[4] بما أنَّ القوَّات كانَت غالباً سيئةَ ورديئة التَّجهيز، اقترحَ الإمبراطور **موريس** (٥٨٢-٦٠٢) أنَّه يجبُ تزويدهم بمُعدَّاتٍ حرَّةٍ وملابسَ مُقابلَ خفض الأجور، لكنَّ الجنودَ فضَّلوا رواتبَهم، ومن غير الواضح أنَّ هذا الاقتراحَ قد أُخِذَ به.[5] فاستمرَّت القوَّاتُ بشراءِ المُعدَّات الخاصّة بها جزئيَّاً من مخازن الحكومة ومن السُّوق الحرَّة، هذا ما يمكنُ أن نستنتجَه على الأقلّ من المعلوماتِ المُتعلِّقةِ بعصرِ الأمويّين. عموماً، واصلَ النّظام البيزنطيّ إدخال بعض التغييرات، ولاسيَّما في

[1] راجع. **كيسل**، **Untersuchungen**، ٢٣٠ والصَّفحة التالية، مع الإشارة إلى مُدّة مُبكِّرة. للرّسالة اليونانيّة في القرن السّابع من مصرَ تتعلق بإرسال الجلود والصلال، انظر **أ. باباثوماس**، مُحرّر، **Funfunddreissig griechische Papyrusbriefe aus der Spatantike** (**Corpus Papyrorum Raineri**، **مُجلَّد. ٢٥، ميونيخ ولايبزيغ، ٢٠٠٦**)، رقم. ٣٥ (لفت انتباهي من قبل **أ. باباكونستانتينو**). لسوء الحظ، السياق ليس واضحاً.

[2] **إسحق**، *حدود الإمبراطوريَّة*، ٢٩١ (في اتّصال مع زيارة **دقلديانوس** لمصر في ٢٩٨، حيث حصلوا عليها كجزء من *أنونا*).

[3] **بروكوبيوس**، *حروب*، ٧، ١، ٨ (أشار إليها جون، *الامبراطورية الرُّومانيّة اللاَّحقة*، ١، ٦٧١؛ **هلدون**، ***Byzantine Praetorians***، ١١٣).

[4] **ويتبي**، *التَّجنيد*، ٨٢. لقد رُفعوا من السّجل (***ek katalogou***، أو كما يقول العرب، *من الدّيوان*)، لكن **ويتبي** يناقشُ أنَّهم مُجنَّدين جُدد.

[5] **جونز**، الامبراطوريَّة الرُّومانيَّة اللاحقة، ١، ٦٧٠ والصَّفحة التالية؛ **ويتبي**، *التَّجنيد*، ٨٦.

إخفاءِ احتكار الدَّولة تصنيعَ الأسلحة.[1] باختصار، في القرن السَّادس كانَ تعدادُ الرِّجال في سورية وبلاد ما بينَ النَّهرين نحو ١٨٠٠٠ (وفقاً **لكيجي**) و ضعفَي أو ثلاثةَ أضعافِ هذا العدد (وفقاً **لويتبي**)، وكلُّها في حاجة مُنظَّمة للغذاء والكساء ولمجموعةٍ كبيرة ومُتنوِّعة من المُنتَجات المُصنَّعة من الجلود جلود الغنم والماعز، والجمال، وما يكفي لصيانة العديد من الحصون في المنطقة ولتحصيل المُكتسبَات المُتنافَس عليها مع نُظرائهم الفرس. فنحو ٥٠٠٠ أو أكثر من هؤلاء الرِّجال كانَ يمكنُ العثور عليهم في المُحافَظات الثلاث من فلسطين والمنطقة العربيَّة التي تشكِّلُ الجزء الجنوبيّ من سورية الرُّومانيّة. وفي ضوء هذه الخلفيَّة فمن السَّهل أن نرى الرّبحَ الطّائلَ لنقل الجلود المُصنَّعة، والجلود، والمنسوجات الصُّوفيَّة والمواد الغذائيَّة وغيرها من السّلع للبيع في سورية، والتي يُنتجُها الرُّعاة في الجانب الآخر للحدود الإمبراطوريَّة، سواء من السُّلطات الإمبراطوريَّة أم المُصنِّعين/ أم المُوزِّعين أم مُباشَرةً إلى الجنود أنفسهم. لكن كيف يتمُّ الأمر إلى الحدود البعيدة؟ إذا كانَت هذه الرّواية صحيحة، فإنَّ تنظيم توريد المُنتَجات الرَّعويَّة من مسافةٍ بعيدة مربحٌ، حينها يتوجَّبُ علينا أن نفترضَ ازديادَ الطَّلب والارتفاعَ الكبير في الأسعار. لكن ما الّذي يمكنُ أن ينتجَ في مثل هذه الظُّروف؟

---

[1] مصطفى العبادي، "جيوش أنونا" و"رزق" في **نيسانا**، **Atti del XVII Congresso Internazionale del Papirologia**، ٣ **(نابلس، ١٩٨٤)**، ١٠٥٧-٦٢؛ **باتريشيا كرونة**، العالم الإسلاميّ المُبكِّر، في **ك. رافلوب و ن. روزنشتاين** (مُحرّرين)، الحرب والمُجتمَع في العالم القديم والعصور الوسطى **(كامبريدج، MA و لندن، ١٩٩٩)**، ٣١٢ والصَّفحة التالية. الموضوع يستحقُّ الدّراسة.

التَّغييرات:

يبدو أنَّ ثلاثَ تغييراتٍ فقط كانَت ذاتَ صلةٍ. الأول هو نهاية الهيمنة التّجاريَّة لتدمرَ بعد قمعِ تمرُّد عام ٢٧٣. ونحنُ نعلم أنَّ التُّجَّار التَّدمريّين، تداولوا من بين موادّ أخرى، بالجلود (ولكن بطبيعة الحال ليس بالضَّرورة للاستخدام العسكريّ).[١] والثاني هو نموٌّ حركة الحُجَّاج إلى جبل سيناء والأماكن المُقدَّسة الأخرى في الجزء الجنوبيّ من الإمبراطوريَّة في القرن الرَّابع وما بعدَه: النوم في الخيام، وحمل الماء في جلد السّقاء، وشراء اللَّوازم من البدو على الطّريق، لابدَّ لهم من إضافتها إلى الطَّلب مع المُنتَجات الرَّعويَّة في المنطقة.[٢] لكن تضاءَلَت أهمّيَّة حركة الرَّحَّالة مُقارَنة بالتغيير الثالث، حيثُ تصاعدَت حدَّة الحرب بينَ روما والفرس. كانت الحروب قد بدأت بالفعل في القرن الثَّاني، عندما توسَّع الرُّومان باتّجاه بلاد ما بينَ النّهرين (وكانت سورية قد أصبحَت مُقاطَعة رومانيَّة في وقتٍ مُبكِّر من ٦٤-٣ قبلَ الميلاد). كانَت حملة **تراجان** ضدَّ البارثيّين في ١١٤-١٧، كما فعلَ **ماركوس أوريليوس** وشريكه الإمبراطور **لوسيوس** أورليوس فيروس في ١٦٢-٥، وكذلك **سيبتيموس سيفيروس** في ١٩٥-٦ و ١٩٨-٩، وكركلا في ٢١٥-١٧. ونتيجة لذلك، أصبحَت الرَّها والحضر ممالكَ تابعةً لروما في حين تمَّ ضمُّ مملكة ميسان

---

[١] **جان باتيست شابوت، Choix d'inscriptions de Palmyre** (باريس، ١٩٢٢)، ٢٩ والصَّفحة التَّالية.

[٢] **س. أ. م. غلوكر**، مدينة غزَّة في الحقب البيزنطيَّة والرُّومانيّة، أوكسفورد (السّلسلة الدّوليَة للتَّقارير الأثريَّة البريطانيَّة ٣٢٥، أوكسفورد، ١٩٨٧)، ٩٦ والصَّفحات التالية؛ راجع. **أنطونيوس بلاسيتيوس في ب. مايرسون**، الهجمات الإسلاميَّة الأولى على جنوب فلسطين (٦٣٣-٦٣٤ ميلاديّ)، جمعيَّة اللغة الأميركيَّة ٩٥، ١٩٦٤، ١٨٦ والصَّفحة التّالية (حيث لم يتمَّ تمرير أيّ مبلغٍ من المال لأنَّ العرب لا يتاجرون أثناء "الأيَّام المُقدَّسة").

إلى البارثيين. وتشيرُ الإهداءاتُ اللاتينيَّة إلى أنَّ الكتائبَ الرُّومانيّة كانَت موجودةً في الحضر عام ٢٣٥ ونحو ٢٣٨-٤٠.[١] في الوقت نفسه، تمدَّدَ الرُّومان جنوباً أيضاً. ضمَّ الإمبراطور تراجان مملكة الأنباط في عام ١٠٦م من فيلق بصرى في دومة (دومة الجندل، والآن الجوف) في الطَّرف الآخر.[٢] وهناك نقشٌ ثنائيُّ اللغة باليونانيَّة- النبطيَّة في روافه، إلى الجنوب الغربي من تبوك، نُصِبَ (ربَّما) من قبل وحدةٍ عسكريَّة من ثمودَ إحياءً لذكرى تشييد معبدٍ مُخصَّص **لماركوس أوريليوس** (١٦١-٨٠) وشريكه الإمبراطور **لوسيوس أورليوس فيروس** (١٦١-٩).[٣] حتَّى في الجنوب، بينَ الحجر (مدائن صالح)

---

[١] **م. سارتر**، *الشَّرق الأوسط تحت حكم روما* **(كامبريدج، MA و لندن، ٢٠٠٥)**، ١٣٥ والصَّفحة التَّالية، ١٤٥ والصَّفحات التّالية، ٣٤٥.

[٢] **غلين وارين بورسوك**، *الرُّومانيّة العربيَّة* **(كامبريدج ولندن، ١٩٨٣)**، ٩٨ والصَّفحة التالية؛ **م. شبايدل**، الطريق الرُّومانيّ إلى الدّومة (الجوف في العربيَّة السُّعوديَّة) و ***the frontier strategy of Praetensione Colligare*** ، ***Historia*** ٣٦، ١٩٨٧ **(أعيدت طباعتها في *دراسات الجيش الرُّومانيّ*، شتوتغارت، ١٩٩٢، ٢)**، ٢١٣ والصَّفحة التالية. يوجد خلاف على تاريخ نقش الأزرقيّ، انظر **سارتر**، *الشَّرق الأوسط تحت حكم روما*، ٥٥٥، رقم. ١٥١، مع أدب آخر.

[٣] لتفسير الثمودية في هذا النَّقش باعتبارها وحدة عرقيَّة في الجيش الرُّومانيّ،انظر **ماكدونالد، Quelques re´flexions sur les sarace`nes, l'inscription de Rawwafa et l'arme´e romaine**، في **لوزكمير** (مُحرّر)، **Pre´sence arabe dans le croissant fertile avant l'He´gire (باريس، ١٩٩٥)**، ٩٨ والصَّفحات التالية. (لفتت انتباهي من قبل دكتور **كينيدي**). من أجل وجهات النَّظر السابقة، انظر. **بورسوك**، نقش ثنائيّ اللغة يونانيّ نبطيّ في روافة، العربيَّة السعوديَّة، ***Le Monde Grec …Hommages a` Claire Pre´aux***، مُحرّر. **ج. بينغن وآخرون. (برسل، ١٩٧٥؛ أُعيدَت طباعته في دراساته عن الإمبراطورية الرُّومانيّة الشرطية، غولدباك، ١٩٩٤)**؛ **بورسوك**، المنطقة العربيَّة الرُّومانيّة **(كامبريدج، MA ولندن، ١٩٨٣)**، ٩٦ والصَّفحة التالية، ١٥٧؛ **غراف**، القرى العربيَّة و المقاطعة العربيَّة، في **غاتير** وآخرين. (مُحرّر)، **Ge´ographie Historique au Proche Orient: Actes de la Table Ronde de Valbonne**، ١٦-١٨ أيلول ١٩٨٥ **(باريس، ١٩٨٨؛ *أعيدت طباعتها في روما والحدود العربيَّة: من النبطيّين إلى الشَّرقيّين*، ألدرشوت، ١٩٩٧)**، مع قائمة مفيدة من الآداب الأخرى على نقش موجود في الملْحُوظَة ٨.

والعلا ، تكشفُ زخرفةُ الجدران والتي يعودُ تاريخُها إلى القرن الثاني و / أو الثّالث عن وجود وحدات محمولة (واحد منهم من دروميداري)[١]، فقط ٣٠٠ كم أو نحو ذلك من يثرب.[٢]

من المُرَجَّح لكلِّ ما سبقَ أن يكونَ له تأثيرٌ كبيرٌ على الاقتصاديَّات المحلّيَّة حتَّى لو تمَّ ضمُّ شمال الحجاز فعليَّاً للإمبراطوريَّة الرُّومانيّة أو لا (هو أمرٌ مُتنازَعٌ عليه).[٣] ومن المعروف أنَّ سكَّان المناطق الريفيَّة المُستقرِّين تزايدوا بشكلٍ كبيرٍ ضمنَ سورية في ظلِّ الحكمِ الرُّومانيّ واحتُلَّت الأراضي الهامشيَّة مثلَ السُّهوب والمُرتفَعات الحجريَّة الجافة أكثر كثافةً من أيّ وقتٍ مضى.[٤] ومن المُرجَّح أنَّ جزءاً من هذا التَّوسُّع تمَّ بدافع الحاجة العسكريَّة للإمدادات. وممّا لا شكَّ فيه أنَّ إنشاء قاعدة الفيلق في بصرى ومفارز في أماكن أخرى من المُقاطَعة العربيَّة قد حفَّزَ الإنتاج المحليّ من الحبوب على حساب الرَّعي، كما هو موضَّح في مُلحَقٍ ثابتٍ للاستيطان في منطقة السُّهوب بينَ المُدن العشر وبصرى في القرون التي سبقَت الفتوحات العربيَّة. ويمكنُ للمرءِ أن يستنتجَ توجُّه الرُّومان في وقتٍ واحدٍ إلى زيادة الطَّلب على الجلود ممّا أدّى إلى

---

[١] تعليق المُترجِم: هي قوَّات من راكبي الجمال في الأقاليم التي لم تكن الأحصنة شائعة فيها، حيثُ يتمُّ تجنيدها في المناطق الصحراويَّة التابعة للإمبراطوريَّة الرُّومانيّة.

[٢] **بورسوك**، *العربيَّة الرُّومانيّة*، ٩٥ والصَّفحة التالية، ١٠٧، ١٥٧؛ راجع. **غراف**، قرى عربيَّة، الّذي رفضَ فكرة أنَّ هناك محطة لعدد القتلى، ويشيرُ إلى أنَّ الجنود كانوا *جواسيس*، "تحقيقات ونتوءات من الحدود الإمبراطوريَّة [التي] قدَّمت الرَّقابة على الطرق الرئيسة المؤدِّية الى المُحافَظات ومُراقَبة أيِّ تغييرات استيطانيَّة دراماتيكيَّة أو التحولات السكانية على طول الحدود".

[٣] انظر **غراف**، القرى العربيَّة؛ أيضاً مُقدّمته إلى روما والحدود العربيَّة، ١١ والصَّفحة التالية.

[٤] **ك. بوتشر**، سورية الرُّومانيّة **(لندن و لوس أنجليس، ٢٠٠٣)**، ١٤٠.

انخفاض الإمداد المحليِّ، الأمر الّذي جعلَ الجيش يبحثُ عن مناطقَ أبعدَ من ذلك لتلبية احتياجاتِه.[1]

كانَ كلُّ شيء في الطبيعة مجرَّدً تمهيدٍ. ومع ذلك، بحلول عام ٢٢٤ تمَّت الإطاحة بالبارثيّين من قبل السَّاسانيّين وفي ظلّهم اشتدَّت الحروب. فلقد شنُّوا هجومَهم الأوّل على الإمبراطوريَّة الرُّومانيّة في ٢٣٠، إذ عزموا على اتّخاذ نصيبين، وكانت الحرب مُتقطِّعة حتى تمَّ غزوُها، وربَّما في ٢٣٥ أو ٢٣٨؛ كانَت هناك معاركُ أخرى في ٢٤٣-٤، ٢٥٢-٣ (و / أو ٢٥٦)، ٢٥٩-٦٠، ٢٨٣، ٢٩٧-٨، ٣٥٩ و ٣٦٣، معَ حربٍ محلّيّة في ٣٣٧-٥٠ و٣٥٩-٦١. بحلول ذلك الوقت فقدَت كلٌّ من الحضر وتدمر استقلاليتها، وكانَت قد ضُمَّت سابقاً من قبل الفرس في ٢٤٠-٤١، وهذه الأخيرة قمعَها الرُّومان بعدَ الثَّورة في ٢٧٣. بعد ذلك كانَت روحُ التّعاوُن سائدةً بينَ الإمبراطوريَّتين، باستثناء مُدّةٍ وجيزةٍ فاصلةٍ للحربِ في ٤٢١-٢٢ و٤٤١. ولكن في ٥٠٢ قامَ **كواذ (Kavadh)** بهجوم مُفاجئ، وردَّ عليه **أنسطاسيوس** عبرَ تجميع جيشٍ قوامه ٥٢٠٠٠ رجلٍ؛ أبادَ **كواذ** هذا الجيش، و القوَّاتُ الأخرى أخذَت وقتاً أطول حيث استمرَّت الحربُ حتّى ٥٠٦. وفي عام ٥٢٨ أطلقَ الرُّومان هجوماً مُضاداً، ومرَّةً أخرى بأعدادٍ كبيرةٍ من القوَّات: قادَ **بيليساريوس** ٢٥٠٠٠ رَجلٍ في درعا عام ٥٣٠ و ٢٠٠٠٠ رجلٍ في كالينكوم (**Callinicum**\ الرَّقة حالياً) في عام ٥٣١. أمَّا **كسرى الأول** فقد غزا في عام ٥٤٠ بلاد ما بين النهرين في حربٍ استمرَّت حتى ٥٤٤. وفي عام ٥٧٣ غزا **جستين الثاني** معَ جيشٍ قيلَ إنَّ

[1] أدينُ بهذه النقطة **لديفيد كينيدي**.

عدده ١٢٠٠٠٠ رجلٍ، وهي مُبالَغة واضحة، لأنَّنا نعتبرُ هذا الرَّقم هائلاً؛ واستمرَّت الحرب هذه المرَّة إلى عام ٥٨٩. أعلنَ **كسرى الثَّاني** في ٦٠٣ حرباً شاملةً على بيزنطة، انتهَت بوفاةِ كسرى الثاني وانتصار **هرقل** في عام ٦٢٨.[١]

بالنِّسبة للسكَّان المُستقرِّين في سورية والأهمّ في بلادِ ما بينَ النَّهرين كانَت الحربُ المُستمِرَّة كارثةً وخيمةً، بمعنى أنَّهم لا يتَّعرَّضونَ للقتل أو الأسر بحجَّة السَّبيّ فقط، بل كانوا يتعرَّضون للجفاف كلَّما مرَّ جيشٌ عبرَ أراضيهم، ولم يكن آخرُها قيادةَ الإمبراطور الجيشَ.[٢] فقد شملَت المؤثِّرات المُشترَكة للحروب: "هجرة السكَّان من الرّيف، ونقص اليد الزّراعيَّة، وانخفاض عائدات الضَّرائب، وهجرة المُزارعين المهرة إلى المناطق الآمنة".[٣] وبعبارة أخرى، ساعدَت الحروب في زيادة الطَّلب الإمبراطوريّ على الجلود وفي الوقتِ نفسِه خفَّضت الإمدادات المحلّيَّة؛ ومن عام ٥٤١ فصاعداً، كانَ التَّفشّي المُتكرِّر لمرض الطَّاعون ضمنَ الجانب البيزنطيّ قد عزَّزَ الاتّجاه النزولي.[٤]

---

[١] جمعها معاً **ج. هورد- جونستون**، القوّتان العظمتان في العصور القديمة المُتأخِّرة: مقارنة، في كاميرون، *الولايات، المصادر و الجيوش*، ١٦٠-٦٤؛ **ويتبي**، التجنيد، ١٠١؛ **ر. ن. فراي**، التاريخ السياسي لإيران تحت حكم الساسانيّين، في تاريخ كامبريدج لإيران، ٣ (١)، مُحرّر. إحسان يار شاطر (كامبريدج، ١٩٨٣). حيثُ يتمُّ إعطاء تواريخ مُختلِفة قليلاً للحملات نفسها، وخياري هو العشوائي.

[٢] راجع. **إسحق**، حدود الإمبراطوريَّة، ٢٩٠ والصَّفحة التالية.

[٣] **ف. ر. ترومبلي**، الحرب والمُجتمَع في سورية الريفية حوالي عام ٥٠٢-٦١٣ ميلاديّ: مَلْحُوظات على دراسة النقوش، الدراسات اليونانيّة الحديثة والبيزنطيَّة ٢١، ١٩٩٧، ١٥٨. يفترضُ أنَّ الحربَ السَّابقة كانت سيئة للتّجارة في تدمر أيضاً (راجع. **سارتر**، الشرق الأوسط تحت حكم روما، ٣٥١).

[٤] راجع. **كونراد**، العرب، ٦٩٦.

ولكن بالنسبة للتّجّار في المناطق الرَّعويَّة، بعيداً عن مُتناوَل النّظام الضَّريبي الإمبراطوري، وبعيداً عن طرائق الغزو بمنأى عن الطّاعون نتيجةَ الكثافة السكّانيَّة المُنخفِضة، كانَت الحروب فرصةً ذهبيَّة. لأنَّ عدداً من الخيام، والأسلحة وغيرها من الإمدادات والمُعدَّات قد تمَّ تجميعُها، للتّلفِ أو الضّياع، أو للاستبدال، ودُمِّرَت مرَّةً أخرى من قبل الإمبراطوريّتَين، وفي سياق هذه الحملات يجبُ أن يكونَ عددُها هائلاً. بطبيعة الحال لم تكن كلُّ القوَّات قد اشترت مُعدَّاتها من العدم عندما بدأت الحملة، ولن يكونَ كلٌّ منهم مُجهِّزاً نفسه في سورية، بما أنَّهم قد حُشِدوا من مناطق بعيدة؛ لكنَّ الحصول على الجزء الأكبر من المُعدَّات يجب أن يكونَ في أو بالقرب من منطقة الحرب. و نكادُ لا نشكُّ بتواجدِ تجاوز الطَّلب على موارد الصّحراء السُّورية، حيثُ إنَّ جيشَ الإمبراطوريَّة وضعَ ضغطاً هائلاً على الموارد المحلّيَّة حتّى في أفضل الأوقات. وفي وقتٍ لاحقٍ بعدَ قرنين من الزَّمان، قيلَ إنَّ وليَّ العهد المهديّ كانَ يُرابطُ معَ جيشٍ قوامُه ٣٠٠٠٠ رجلٍ تقريباً، ويبدو أنَّ الطلب على الإمدادات كانَ لأماكنَ بعيدة مثلَ **سيستان (Sīstān)**،[١] قياساً مع الشُّعور بالطَّلب نتيجةَ الحروب الفارسيَّة-البيزنطيَّة ليس فقط في مكَّة والمدينة، بل في أماكنَ بعيدة مثل اليمن (حيثُ كانَت تنشطُ قريشٌ، أيضاً).

[١] **ج. خان** (مُحرّر و مُترجَم)، *الوثائق العربيَّة من خراسان الإسلاميَّة الأولى* **(أوكسفورد، ٢٠٠٥)**، رقم. ٣، ٢١، مؤرَّخة ١٤٨ و ١٥٨. أمَّا الوثيقة الثانية، التي تتعلَّق بالضَّرائب عن ١٥٧، هي إشكالية في أنَّ المهدي كان بحلول ذلك الوقت قد عادَ إلى العراق لمدّة ست سنواتٍ. بالنّسبة لحجم جيشه في **راي** عندَما كانَ في الواقع هناك، انظر الطّبريّ، *تاريخ الرُّسل والملوك*، مُحرّر. ميكال يان دي خويه وآخرون. (ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١)، ٣، ٩, ٣٠٤، سنة ١٤٥. انظر أيضاً مُناقشة خان في المُقدّمة، ٣٧ والصَّفحات التالية.

وكما حدثَ في الحقبة السَّابقة، كانَ للحرب في بلاد السّريان وما بينَ النَّهرين تداعياتٌ جنوباً. تمَّ تأسيس قواعد الفيلق الجديدة في أيلا (Aela\الأردن) و فيلق اللجّون؛[١] وربط **ديوكلتيانوس** (٢٨٦-٣١٦) الطريق الّذي يبدأ من بصرى إلى دومة (على مَسافة نحوَ ٥٦٠ كلم) مع طريق ديوكلتيانوس (Strata Diocletiana)، الّذي امتدَّ من الفرات إلى جنوب سورية لينضمَّ له في الأزرق (حيثُ أقامَ الوليد الثَّاني لاحقاً). كذلك قدَّم تسيير دوريات مُنتظَمة لطريق دومة.[٢] لكنَّ الرُّومان انسحبوا في وقتٍ لاحقٍ من مركزهم الجنوبيّ، ولم يعد لهم في القرن السَّادس أيُّ مواقع معروفة جنوب تبوك.[٣] لقد استمرُّوا في إقحام أنفسهم في الشُّؤون العربيَّة، ذلك نتيجة لاستخدام عملاء الملك (عملاء الإمبراطوريَّة)، مثل حكَّام قبائل تنوخ، وغسان وكندة جزئيَّاً وأيضاً ملك إثيوبيا إلى حدٍّ ما. وعلى النقيض من ذلك، اختارَ الفرس أمرَ احتلال شبه الجزيرة، على الرَّغم من أنَّهم استخدموا أيضاً حلفاء قبليّين. احتلوا السَّاحل الشَّرقيّ خلال القرن الثالث وأضافوا اليمن في عام ٥٧٠ م، حيثُ إنَّ التنافُسَ بينَ بلاد فارس وأكسوم (تمثّل روما) كانَ واضحاً بالفعل في أواخر القرن الثَّالث وبداية القرن الرَّابع.[٤] ومن المعروف أنَّ الإمبراطوريتين تنافستا للسَّيطرة على تجارة الهند، وبالنَّظر إلى أنَّ الجيوش لا يمكنُ أن تؤدّي وظيفتها

---

[١] **سارتر**، الشرق الأوسط تحت حكم روما، ٣٦١، راجع. أيضاً ٣٥٠، في بصرى ودرعا.

[٢] **شبايدل**، الطريق الرُّومانيّ إلى دومة، ٢١٤ والصَّفحات التالية (مع خريطة). للوليد ٢ (الآخر) في الأزرقيّ، انظر الطّبريّ، *تاريخ*، ٢، ١٧٤٣، والشرح في **كارول هيلينبراند** (ترجمة)، *تاريخ الطّبريّ*، ٢٧ **(ألباني، ١٩٨٩)**، ٩١، رقم. ٤٦٥.

[٣] راجع. **ج. ي. دايتون**، الموقع البيزنطيّ الرُّومانيّ في الحجاز، *وقائع الندوة السَّادسة للدّراسات العربيَّة* **(لندن، ١٩٧٣)**.

[٤] **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ٤٦ والصَّفحات التالية.

من دون الأغطية والجلود في تلك الأيام كما الحال مع النفط في يومنا هذا،فمن غير المُرجَّح أنَّ تورُّطهم في المنطقة العربيَّة كانَ نتيجةً لتجارة الهند فقط.[١]

الرّواية الإسلاميَّة:

ناهيكَ عن دافعي الضَّرائب الرُّومانيّة من الفلاحين (أو مثيلاتها الفارسيَّة) فإنَّ الإمبراطوريَّة زودَت قوَّاتها بالجلود والجلود المدبوغة، والأغطية؟ واستمرَّ دور تدمر في التِّجارة حتى بعدَ قمعِ الثَّورة في عام **٢٧٣**، حيثُ يُلحَظ من خلال الصُّور الجويَّة على العديد من المباني في ضواحي المدينة التي لا تزالُ من دون تنقيب، وينبغي أن تُفسَّر على أنَّها مساكنُ للتجَّار المُسافِرين ويمكنُ لبعضِها أن يكونَ نصباً (أو قيد الاستخدام) بعد التَّمرُّد.[٢] على كلِّ حال، لابدَّ من أن يتواجدَ العديد من المُورِّدين بشكلٍ دائمٍ. ويمكنُ للمرء أن يتوقَّع تواجُدَ عملاء الإمبراطوريَّة بينهم من كندة، وغسَّانٍ، والحيرة، لكن من الصَّعب الحصول على دليلٍ ملموس. طبعاً لقد سمعنا أنَّ النُّعمان من الحيرة قام بتنظيم السُّوق السَّنويّ المُتنقِّل الّذي يُدعى عُكاظ، حيث اشترى الجلدَ والملابس من اليمن.[٣] ووفقاً **لفرانكل**، شملَت الجزية التي يدفعُها العرب إلى النُّعمان من الحيرة على الجلد، لكن من المُستحِيل تحديد المكان الّذي

---

[١] وبالمثل **م. ج. موروني**، الأثر الاقتصاديّ الساسانيّ المُتأخِّر في شبه الجزيرة العربيَّة، **Na¯me-ye Ira¯n-e Bastan i/2**، ٢٠٠١-٢٥،٢.

[٢] **ج. م. ديتزر**، **Kha¯ns ou casernes a` Palmyre? A` propos de structures visibles sur des photographies ae´riennes anciennes**، سورية ٧١، ١٩٩٤، ٤٥-١١٢، **esp**. رقم. ١٠٧ (شكري لريبيكا فووت لهذا المرجع).

[٣] البلاذريّ، *أنساب الأشراف*، ١، مُحرّر. مُحمَّد حميد الله (القاهرة، ١٩٥٩)، ١٠١. ٢؛ أيضاً أبو الفرج الأصفهانيّ، *كتاب الأغاني* **(القاهرة، ١٩٢٧-٧٤)**، ٢٢، ٥٧، من دون ذكر مصدرها اليمني.

حصلَ منه على هذه المعلومات.[١] ومن الجدير بالذّكر، على الرَّغم من أنَّ قصَّة العميل الملك في مكَّة تُلمِّحُ إلى أنَّ الجلود وغيرها من المُنتَجات الرَّعويَّة بضائعَ تقدَّر بامتنان من البيزنطيّين لو قُدِّمَت من ملك كهذا. وينطبق ذلك تماماً مع الادّعاء بأنَّ ملك إثيوبيا فضل البضائع الجلديَّة عن غيرها من المُنتَجات المكّيَّة،[٢] ويتناسبُ ذلك مع التدوين من الطَّرف الرُّومانيّ، لأنَّه من المعروف أنَّ الرُّومان قد جمَعوا الجزية بشكلِ جلودٍ بوساطة عملاء الملك على الحدود الجرمانيَّة في الحقبة الأولى للإمبراطوريَّة.[٣] هل كانَ عميلُ الملك لهرقل مثل أكيدر من الدومة، وهو مسيحيٌّ وقريبٌ لأبي سفيان بحكم الزَّواج، ودفعَ أيضاً بضائعَ كجزية من هذا النوع؟[٤] حيثُ لا يبدو أنَّ ثمَّة أدّلَّة مُتوفِّرة. أمَّا بالنَّسبة للفرس فإنَّنا لا نعلم أنَّهم قد أسَّسوا العديد من المدابغ في اليمن عندما غزَوه في أواخر القرن السَّادسَ عشرَ؛[٥] ولكن نعرفُ من قافلةٍ واحدةٍ أَرسلَها الحاكمُ الفارسيُّ في اليمن إلى الإمبراطور الفارسيّ وقد شملَت على أحزمة

[١] **س. فرانكل، Die arama¨ischen Fremdwo¨rter im arabischen (ليدن، ١٨٨٦)**، ١٧٨. المرجع الّذي قدَّمه خاطئ.

[٢] ابن هشام، *السّيرة*، ١، ٣٣٤. ١١؛ الواقديّ، *كتاب المغازي*، مُحرّر. **م. جونز (أوكسفورد، ١٩٦٦)**، ٢، ٧٤٢-٤؛ راجع. الثُّنائيات تتضمَّن عمر بن العاص، ابن هشام، *السّيرة*، ٢، ٢٧٧. ١٠؛ البلاذريّ، *أنساب*، ١، ٢٣٢، ١١.

[٣] **تاسيتس،** *سجلات الاحداث*، ٤، ٧٢، بشأن الفريزيون: زودوا جلود ثور للاستخدام العسكري.

[٤] انظر **EI²**، تحت اسم. أكيدر بن عبد الملك **(ليكر)**.

[٥] ابن المُجاوِر في خان، *صناعة الدّباغة المنزلية في الجزيرة العربيَّة قبَل الإسلام*، ٩٧.

جلديَّة؛ لكنَّها مُزخرَفة وعلى الأرجح أنَّها من السُّلع الفاخرة وليسَت من المُنتَجات المُتواضعة المُتَّجهة للجنود.[1]

بالنسبة للمَكيّين. فإنَّ الرّواية تقدِّم لنا هاشم، الجدَّ الأكبر لمُحمَّدٍ، ومؤسِّسَ التِّجارة المكّيَّة، وبالتالي تعودُ نشأتُها إلى ٤٥٠- ٤٧٠ ميلاديّ؛[2] لكن مدى جدّيَّة ذلك غير مؤكَّد. حيثُ تميلُ هذا الرّواية إلى تقريب مؤسّس التِّجارة إلى وقت مُحمَّد،[3] وفي الوقت نفسه تنسجُ له قصصاً أسطوريَّةً تجعلُ المرءَ يتساءَل عمّا إذا كانَت التِّجارة لم تبدأ في وقتٍ يسبقُ ما قالَه الحديث. وحسب ما نعرف، كانَت التِّجارة موجودةً قبلَ وقتٍ طويلٍ من معرفتِنا بهم في التُّراث الإسلاميّ. بيدَ أنَّ هذه القصَّة يمكن لها ألاَّ تحدِّدَ زبائن هاشم، لكنَّ النَّسخة التي قدَّمها ابن الكلبيّ **(توفّيَ ١٤٦ هجريَّة/٧٦٣)** هي بالتأكيد مُتوافِقة مع اقتراح أنَّها شملَت الجيش. ووفقاً له، جذبَ هاشم انتباه الإمبراطور البيزنطيّ (القيصر) في سورية عن طريق طهي الثريد (الفتة)، وهو طبقٌ غير معروفٍ لغير العرب، وأقنعَه أن يُصدِرَ جوازَ مرورٍ لتجّار قريشٍ في سورية، حتّى يتمكّنوا من بيعِ المُنتَجات الجلديَّة والملابس هناك، بحجَّة أنَّها تكونُ أقلَّ

---

[1] *الأغاني*، ١٧، ٣١٨؛ **س. ج. ليال** (مُحرّر و مُترجَم)، المُفضّليات **(أوكسفورد، ١٩١٨-٢٤)،** ١، ٧٠٨ (حيث كانت أحزمة من الذهب)؛ راجع. أيضاً **موروني،** التأثير الاقتصاديّ السَّاساني المُتأخِّر، ٣٦ والصَّفحة التالية.

[2] **كرونة،** *التّجَّارة المكّيَّة*، ٩٨، المصادر موجودة هنا.

[3] في نهاية الحرب (قيصر) استُبدل بملك غسانيّ، جبلة بن أيهم، عاصر صعود الإسلام وهو الّذي شاركَ في معركة اليرموك أكثر من أيّ شخص كانَ فعَّالا منذُ أربعة أجيال سابقة. هنا هاشم يفاوض أيضاً لاتّفاقيات مع أبرهة، الّذي وصلَ إلى الحكم فقط عام ٥٣١، و قباد/كواذ (٤٨٨-٥٣٠)، الّذي بدأ الحكم في وقت مُبكّر كفاية (**كيستر،** بعض التَّقارير التي تخصُّ مكَّة من الجاهليَّة إلى الإسلام، *مجلّة التاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ للشّرق* ١٥، ١٩٧٢، ٦١ والصَّفحة التالية).

تكلفة للسُّوريين؛ بعد ذلك فاوضَ بخصوص جوازاتِ المرور، ويزعمُ أنَّ التسمية كانَت إِيلَاف، لقبائل بينَ سورية ومكَّة حيث يمكنُ لتجَّار قريشٍ أن يسافروا إلى سورية بسلامٍ؛ هذا ما فعلَه من خلال التَّعهُّد بجمع التُّجَّار السّلعَ التي تنتجُها القبائلُ في طريقهم إلى سورية، وضَمَنَ قيادتَهم لجِمالهم أيضاً وفقاً لبعضهم،[1] حيثُ يقومونَ بالبيع نيابةً عنهم، وتَسلُّمِ حصَّتهم من الأرباح لدى عودتهم.[2] أي بعبارة أخرى، أخذَ موقفَ الوكيل بينَ المُورِّدين من الرُّعاة في الصَّحراء والعملاء غير المُحدَّدين في سورية البيزنطيَّة، بمُبارَكة من السُّلطات البيزنطيَّة.

هذه إحدى القصص الكثيرة في تفسير الآية القرآنيَّة المُتضمِّنة الكلمةَ الغامضةَ إِيلَاف **(سورة قريش ١٠٦ : ١)**. وليس هناك سببٌ للاعتقاد بأنَّ هذه الآية تُلمِّحُ إلى أي ترتيبٍ من هذا القبيل أو إلى جواز مرورٍ ما قبلَ الإسلام معروفٍ بالفعل على أنَّه إِيلَاف؛[3] لكن على الرَّغم من أنَّ القصة هي خاطئةٌ كما التفسير، لأنَّه من المُرجَّح لهذه المُعاهَدة أن تكونَ مُؤسَّسة عربيَّة أصيلة، ويمكنُ لقريشٍ أن تكونَ واحدةً من بينِ هؤلاء الّذين استخدموها. إذا كانَ الأمر كذلك، فمن المُفترَض أنَّ اسمَ الإمبراطور البيزنطيّ ضمَّنها هو النَّسخة الأسطوريَّة للحاكم البيزنطيّ في جنوبِ سورية والّذي سمحَ لقريشٍ بالتِّجارة في المنطقة من دون جوازِ المرور (الأمان) منه، فهذا يعني ضِمناً، أنَّهم سوفَ

[1] الجاهز والثَّعلبي في **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ١٠٣. كما أنَّنا نسمع عن تاجر بيزنطيّ باع عباءة لمئة من الإبل في مكَّة نفسها (الأغاني، ١٨، ١٢٣).

[2] انظر المرجع في **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ٩٨، رقم. ٤٣.

[3] راجع. **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ٢٠٥ والصَّفحات التالية.

يُعامَلون مُعاملةَ العدوِ الغريب. حاولَ البيزنطيّون حقيقةً وضعَ رقابةٍ صارمةٍ على التِّجارة الخارجيَّة للحفاظ على التَّدفُّق المُنتظَم للرُّسوم الجمركيَّة ولأسباب أمنيَّة على حدٍّ سواء؛[١] لكن كلّ ذلك، ولاسيَّما بروز " قيصر" في القصَّة لافتٌ للنَّظر، حيث يمكنُ أن تؤخَذَ بمعنى أنَّ تنظيمَ هاشم لتوريد المُنتَجات الرَّعويَّة من القبائل في شمال غرب المنطقة العربيَّة، لم يكن فقط بالحصول على إذن من السُّلطات، بل لتلبية شؤون السُّلطاتِ ذاتها.

من المُستحِيل مع ذلك إثباتُ ما سبقَ، بصرف النَّظر عن واقع التمثيل الضَّعيف للجلد في التدوين الأثريّ الرُّومانيّ للمنطقة العربيَّة،[٢] فإنَّ المصادر الأدبيَّة لا تحفظُ الكثير من المعلومات عن طبيعة هذه التِّجارة. و بمعزل عن " قيصر"، كانَ مُعظَم الناس الّذين وصفَهم المكّيّون في ملاقاتهم ضمن سورية من الرُّهبان والعاملين الكنسيّين: بحيرا الّذي دعمَ مُحمَّد، وهو شماسٌ من الإسكندريَّة يجتمعُ به عمرُ بنُ العاص،[٣] وهو أسقفٌ في دمشقَ، كانَ له أموالٌ

[١] المرسوم الإمبراطوريّ ٤٠٨-٤٠٩ يحدّد نصيبين، أرتكساتا وسالينيسيوم باعتبارها الأماكن الوحيدة التي يجلب منها التّجار القادمين من بلاد ما بين النهرين بضائعهم إلى الإمبراطوريّة، ومعاهدة السّلام ٥٦١ ترشد العرب لجلب بضائعهم إلى درعا ونصيبين بدلاً من محاولة تهريبها إلى الدَّاخل، مُهدّدا إياهم بعقوبات وخيمة. عند نقاط الدُّخول المُعيَّنة، يمكنُ البحث عن دليل على أنَّهم كانوا التّجَّار الحقيقيّين بدلاً من جواسيس وأيضاً يجب أن يدفعون (**I. Kawar** (إلياس شاهد)، العرب في مُعاهَدة السَّلام ٥٦١ ميلاديّ، *العربيَّة* ٣، ١٩٥٦، ١٩٢ والصَّفحة التالية، ١٩٦؛ راجع أعلاه رقم ٥١٦).

[٢] للحصول على قطعة الخد لخوذة من الحديد مع أجزاء الجلود المُقيّدة بسطحها الداخلي، انظر، **ج. ب. أوليسن** وآخرون، التقرير الأولي لمشروع حفريات الحميمة ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٨، *السّنويّ لدائرة الآثار العامّة في الأردن* ٤٣، ١٩٩٩، ٤١١ (لفت انتباهي من قبل **ريبيكا فووت)**؛ لعناصر أخرى، انظر كولت، *أعمال التنقيب في نيسانا* (عوجة الحفير)، ١، ٥٥ والصَّفحة التالية. (غطاء الدّستور، وسادة، ومال، والصّنادل، والأحذية، وحزام).

[٣] راجع الملحوظة رقم ٥٩٦.

مُستحقَّة على الوليد بنِ المُغيرَة. يوجد فقط في القصَّة الأخيرة تلميحاً بالتَّعامُلات التّجاريَّة، وفي نسخةٍ أخرى من تلكَ القصَّة تكونُ وجهة المال المُستحَق إلى أسقفِ نجران، مع دلالاتٍ مُختلِفة،[1] لا يمكنُ للمرء إلا أن يقولَ عن هذه الرواية إنَّها تصوِّرُ قريشاً كما لو أنَّها تُتاجِرُ في الأسواق بدلاً من الحصون أو مقرَّات القيادة العسكريَّة، وإنَّهم كما يبدو يعتقدون أنَّ الزبائنَ كانوا عرباً بدلاً من كونهم يونانيّين وآراميّين، يستحضرونَ تجارةً من نوعٍ مُختلِفٍ جدّاً عن تلك المُقترَحة هنا.[2] بطبيعة الحال، فإنَّ الناسَ الّذين قابلَتهم قريشٌ في جنوب سورية كانَ مُعظَمهم من العرب، بمعنى أنَّهم من الأشخاص الّذين كانَت اللّغة العربيَّة لغتَهم الأمّ؛ وانطلاقاً من برديات عوجة الحفير والبتراء، فإنَّ الوثيقة تشهدُ أنَّهم بدايةً وفي المقام الأوَّل كمسيحيّين ورعايا مُخلِصين من الرُّومان، وأنَّه يجبُ للأمور أن تكونَ خاصَّة بالإمبراطوريَّة وليست مُتعلِّقة بعربٍ يتاجرونَ معَ قريشٍ التي تورِّدُ البضائع للجيش. الإصرار أنَّ عروبة التِّجارة القرشيَّة (بما في ذلك التأكيد الشَّديد على الأنشطة في الأسواق ضمنَ المنطقة العربيَّة نفسها) ربَّما تفسَّرُ على أنَّها نتيجةً لظهور الإسلام، والأمرُ نفسُه ينطبقُ بوضوحٍ شديد في المُواجَهات مع رجال الدّين. ذلك تماماً و بشكلٍ تقريبيٍّ يتَّصل مع الفعاليّات والمُؤسَّسات ذات الأهمّيَّة الدّينيَّة التي نسمعُ فيها عن هذه التِّجارة. لكن على الرَّغم من الانطباع المنقول من المصادر مع سهولة

[1] ابن حبيب، *كتاب المُنمّق*، مُحرّر. خ. أ. الفاروق، حيدر أباد، ١٩٦٤، ٢٢٦. ٣؛ **كيستر**، بعض التّقارير بشأن مكَّة، ٧٣، نقلاً عن الزُّبير بن البكَّار. هناك أيضاً نسخة فيها الثَّقفي يدينُ بالمال للوليد بن المغيرة (ابن هشام، *السّيرة*، ١، ٤١١، ١).

[2] **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ١٥١ والصَّفحة التالية؛ راجع. الفصل. ٧، محاولة تفسير التّجَّارة هنا.

تفسيرِه في اتّجاهٍ آخرَ، لا يمكنُنا الحصول على المعلومات التي نحتاجُها للإجابة على السُّؤال.

يمكنُ للمرء أن يحاولَ التكهُّن بالمقصد النّهائيِّ للسّلع على طول مسارها ليرى مكانَ تداولها. أفضلُ ما يمكن هنا أن يُقالُ إنَّ المعلومات مُتوافِقة مع الفرضيَّة القائلة بأنَّ الأمتعة من قريشٍ كانَت بقصد الاستخدام العسكريّ؛ مرَّة أخرى، هي ببساطة معلومات غير كافية للإجابة.

أين ذهبت قريش؟

قيلَ إنَّ قريشاً تاجروا في (جندٍ ضمنَ وقت لاحقٍ) فلسطينَ[١] والأردن[٢] وكذلك في فينيقيا،[٣] ومصرَ.[٤] وقيلَ في بعض الأحيان، إنّهم زاروا المدن الكبرى مثل القدس أو الإسكندريَّة،[٥] دمشق، صور، أنطاكية،

---

[١] عكرمة في السّيوطيّ، كتاب الدّرّ المنثور في التفسير بالمأثور (بيروت، ١٩٨٣)، ٩، ٦٣٨، ١٠٦:٢ ميلادي.

[٢] انظر **كرونة**، *التّجّارة المكّيَّة*، ١١٩، رقم ٥٤ (مُقاتِل، يدعمه أبو البقاء).

[٣] **ي. بروكس** (مترجم)، تسلسُل **جيمس** الزَّمنيّ الكنسيّ للرها (أورفة) ***Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*** ٥٣، ١٨٩٩، ٣٢٣.

[٤] **تيوفان، *كرونوجرافيا*** ، مُحرّر. **س. دي بور** (لايبزغ، ١٨٨٣)، ٦١٢٢ ميلادي؛ مترجم. **س. مانغو، ر. سكوت** وج. **غريتريكس**، *تأريخ **تيوفان** المُعترف: التاريخ البيزنطيّ و الشرق الأدنى*، ٢٨٤-٨١٣ ميلاديّ **(أوكسفورد، ١٩٩٧)**، ٤٦٤.

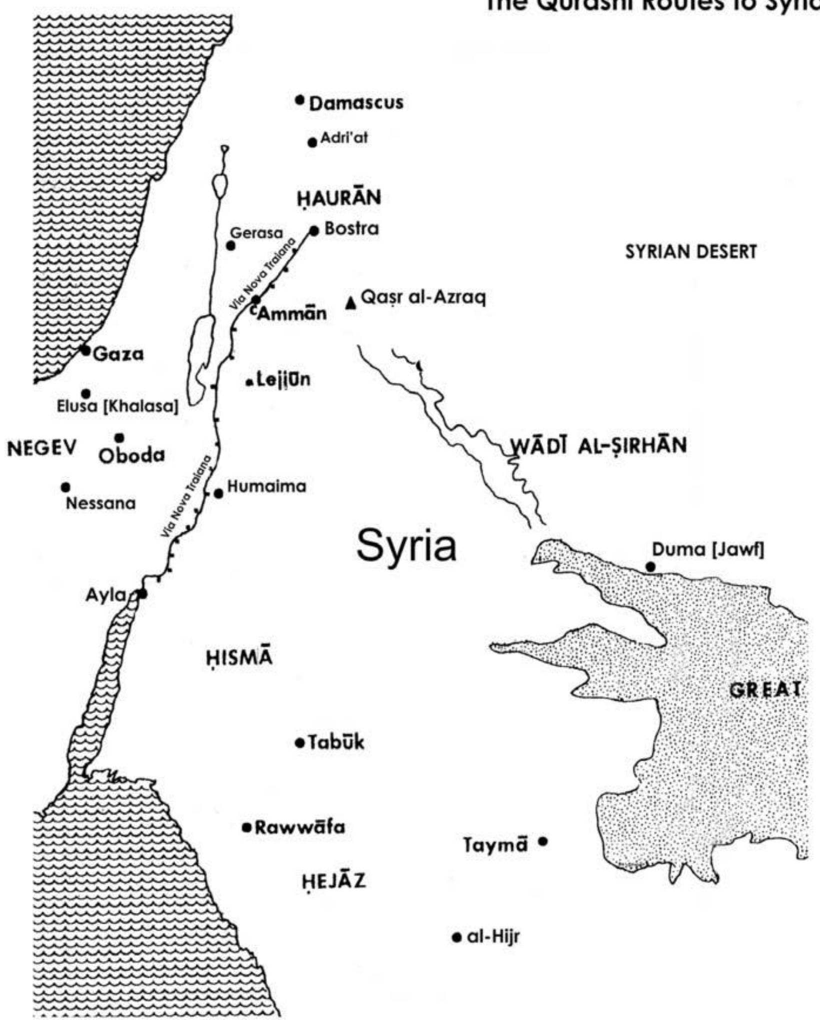
[٥] في الكنديّ، *حكّام وقُضاة مصر*، مُحرّر. **ر. غيست** (ليدن ولندن، ١٩١٢)، ٦ والصَّفحة التالية، عمرو بن العاص ذهبَ إلى مصر للتّجارة، التي أخذته إلى الإسكندرية؛ لكن في ابن عبد الحكم، *فتوح مصر*، مُحرّر. **تشارلز كاتلر توري** (نيو هافن، ١٩٢٢)، ٥٣ والصَّفحات التالية، وقال إنَّه وغيره من القرشيّين كانوا يتاجرون في القدس عندما التقى شماساً حيث أخذَه إلى الإسكندرية من دون أن يكونَ هناك أي اقتراح ليتاجرَ هناك.

وحتى أنقرة.[١] و لا يوجد سوى اثنَين من الأماكن التي قيلَ فيها إنَّهم قاموا بدورٍ نشطٍ، وهي بصرى في شرق الأردن وغزَّة على البحر المُتوسِّط. يضيفُ المُفسِّرُ أنَّهم سافروا ليس فقط إلى بصرى، ولكن أيضاً إلى درعا في شرق الأردن[٢]. في ما سبقَ وما سيأتي انظر إلى الخريطة في الشَّكل التالي:

---

[١] راجع. **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ١١٨ والصَّفحة التالية. (القصَّة الموضوعة عن حوران يجبُ أن تحذَف من ١١٨، الملْحُوظَة ٥٣، حيث إنَّها تناسب بصري ودرعا، لكن راجع. أيضاً المرجع الموضّح، الملْحُوظَة ١٨٨)؛ العمريّ، *مسالك الأبصار*، مُحرّر. أحمد زكي باشا، ١ (القاهرة، ١٩٢٤)، ٣٤٢ (إشارة إلى القرن الرّابع والعاشر الخالديّ)، حيثُ تشير قصة تنبؤية إلى أنَّ عمر ذهب إلى أنطاكية للتّجارة؛ يعقوب من أورفة، راجع الملحوظة رقم ٥٩٤، حيث يذهب مُحمَّد الى التّجَّارة في صور وغيرها. كانت صور منفذ بصرى على البحر المتوسط (راجع. **سارتر**، الشرق الأوسط تحت حكم روما، ١٩٧؛ **سارتر**، **des origines a l’Islam** (باريس، ١٩٨٥)، ١٣٢.

[٢] عكرمة في التَّقرير المُشار إليه راجع الملحوظة رقم ٥٩٢.



The Qurashi Routes to Syria
Damascus
Adri'at
ḤAURĀN
Gerasa
Bostra
SYRIAN DESERT
Via Nova Traiana
Qaṣr al-Azraq
ᶜAmmān
Gaza
Lejjūn
Elusa [Khalasa]
WĀDĪ AL-ṢIRḤĀN
NEGEV
Oboda
Humaima
Nessana
Via Nova Traiana
Syria
Duma [Jawf]
Ayla
ḤISMĀ
GREAT
Tabūk
Rawwāfa
Taymā
ḤEJĀZ
al-Hijr

بُصرى هي بوسترا (**Bostra**)، عاصمة المُقاطَعة الرُّومانيّة العربيَّة، مدينةُ سكَنِ حاميةِ الفيلق الثالث برقة (الّذي تركَ العديد من النقوش)، ترتقي إلى مستوى عاصمة فيليب العربيّ، وهو من مواليد شهبا في حورانَ الّذي برزَ من خلالِ الجيشِ ليصبحَ الإمبراطور الرُّومانيّ (٢٤٤-٤٩).[١] وكانت تحتوي أيضاً على سوقٍ مشهورٍ قيلَ إنَّ مُحمَّداً نفسَه قد زارَه، عندَما كانَ طفلاً وأيضاً عندما أصبحَ وكيلاً لخديجةَ: كانَ هذا في المكان الّذي رآه فيه الرَّاهب بحيرا.[٢] في زمن هاشم، كانَت الجحافلُ أقلَّ عدداً من مثيلاتها في الحقبة المُبكِّرة للإمبراطوريَّة وعادةً ما تتألف من نحو ١٠٠٠- ١٥٠٠ رجل، لذلك لم يكن سوقاً هائلاً. لكنَّه لم يكن ضئيلاً أيضاً، ولم يكن يتضمَّنُ صناعة الأسلحة: ذُكِرَ في الشِّعر الجاهليّ قبلَ الإسلام عن نِصال بصرى.[٣] وكانت هذه المدينة تحتوي على صُنَّاع حقائبِ جلدِ الماعز وهم أغنياءٌ بما فيه الكفاية لشراء تذاكر لحجزِ مقاعدَ في المسرح.[٤] وكانت مشهورةً أيضاً بمُنتَجاتِها مثلَ النَّبيذ والحبوب،

---

[١] لم يكن بالضّرورة عربياً أصليَّاً (بدلا من كونه مجرَّد مواطن في المنطقة المعروفة باسم المنطقة العربيَّة)، لكنه اعتبر بشكل واضح (سوري أو عربي) لكن غير يوناني. والده، **يوليوس مارينوس**، كان مواطناً رومانيّاً، وكانَ شقيقه عضواً في الجيش، وكلاهما تحدَّث اليونانية، ويُفترَض أيضاً اللاتينيَّة، أيّاً كانَت اللغة التي تحدثوا بها مع والدتهما. جميع أفراد العائلة انضموا إلى الجيش. انظر **ف. ميلر**، الرُّومان في الشَّرق الأدنى ٣١ قبل الميلاد– ٣٣٧ ميلاديّ (كامبريدج، MA، ١٩٩٣)، ٥٣٠ والصَّفحة التالية؛ **س. كورنر**، فيليب العربي. ***Ein Soldatenkaiser in der Tradition des antoninisch-severischen Prinzipats*** (برلين، ٢٠٠٢)، الفصل ٢.

[٢] **سارتر**، *بصرى*؛ إسحَق، *حدود الإمبراطورية*، ١٢٣ والصَّفحة التالية؛ د. ل. كينيدي و د. ن. رايلي، *الحدود الصحراوية لروما من الهواء* (لندن، ١٩٩٠)، ١٢٥؛ EI^2، بمسمَّى. بصرى. انظر. **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ١١٦، الملْحُوظَة ٣٤؛ ١١٨، الملْحُوظَة ٥٠؛ ٢١٩ والصَّفحة التالية.

[٣] ***شفارتزلوزه***، ***Waffen***، ٥٥، ١٣١.

[٤] **سارتر**، الشَّرق الأوسط تحت حكم روما، ١٩٩.

والتي تمَّ تصديرُها إلى وجهاتٍ بعيدةٍ، عن طريق البحر على طول الطَّريق إلى الهند والقوافل إلى شبه الجزيرة العربيَّة؛ ربَّما كانوا من بين البضائع المنقولة معَ عودة تجَّار قريش.[١]

يمكن للمرء أن يسافرَ من بصرى إلى درعا، نحو ١٠٦ كم جنوب دمشق. وكانت عاصمة حوران، وهي منطقة يسيطرُ عليها الغساسنة، وموقع سوق آخر مشهور، وربَّما قد زارَه تجَّار قريش.[٢] هنالك أيضاً يمكنُهم بيعَ بضائعهم من الجلد للتجَّار المحلّيّين، وهذه المرَّة للعاملين في مخزن الأسلحة الإمبراطوريّ في دمشق؛[٣] يمكن أيضاً وجود علاقات تجاريَّة بينَهم وبينَ الغساسنة. وفي كلتا الحالتين، كانَ بإمكانهم هنا أيضاً شراء الحبوب والزَّيت والنَّبيذ لرحلة العودة، كانَت هذه البلدة تشتهرُ بالثلاثة معاً. يُنظَرُ إلى الحبوب والزَّيت في الحديث بأنَّ كليهما بضائعٌ قادمة من سورية، والشيء نفسه عادةً (وليس دائماً) هو صحيحٌ بالنِّسبة للنَّبيذ.[٤] أمَّا غزَّة فقد قيلَ إنَّ هاشماً توفّيَ هناك. ومن المُتوقَّع أنَّ والدَ مُحمَّدٍ نفسه كانَ في طريق عودته من قطَّاع غزَّة مع البضائع إلى المدينة عندَ وفاته؛ ويُقالُ إنَّ العديدَ من القرشيّين، بما في ذلك

---

[١] ***شفارتزلوزه***، ***Waffen***، ٥٥، ١٣١؛ **جاكوب**، ***Altarabisches Beduinenleben***، ٩٨؛ **سارتر**، *بصرى*، ١٢٩ والصَّفحات التالية. لا يوجد دليل أن بصرى كانت تملك قافلة تجارة مهمة، لكن هذا الكتاب توقَّف عندَ ٢٧٣.

[٢] **EI²**، بمسمى درعا.

[٣] راجع. **إسحَق**، *حدود الإمبراطورية*، ٢٧٥.

[٤] **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ٩٨، ١٠٤ والصَّفحة *التالية*؛ **مرقطن**، شرب الخمر وتحريم الخمر في المنطقة العربيَّة، ٩٦ والصَّفحات التالية، ١٠١، ١٠٥.

الأمويّين، لهم علاقات تجاريَّة هناك.[١] لا يبدو أنَّ لهم ترسانة أو وجوداً عسكريَّاً، على الرَّغم من جنود غزَّة السّتّين والمُدَّعى أنَّهم قُتِلوا بيد المُسلِمين المُمثَّلين بأنَّهم حاميتها؛[٢] لكنَّها كانَت ميناءً مُزدهِراً من حيثُ المُنتَجات التي اشترتها قريشٌ وقد تمَّ تصديرُها إلى مدنٍ أخرى، مثل قيسارية والإسكندريَّة، وكانت أيضاً مركزاً لحركة الحُجَّاج.[٣] قد اشترَت قريشٌ الحبوب والزَّيت والنَّبيذ هناك أيضاً، وقد تمَّ إنتاج كلّ هذه البضائع الثلاثة ضمن النَّقب في ذلك الوقت، وصدَّرت غزَّة النَّبيذ إلى أماكن بعيدة مثل بلاد الغال.[٤][٥]

حتى الآن هي معلوماتٌ جيّدة. لكن هناك مُشكلِة كبيرة، فمن أجل الوصول إلى غزَّة، بصرى ودرعا، يجب على قريشٍ أن تمرَّ بعدّة أماكن حيثُ يُتوقَّع منهم التِّجارة أيضاً إذا كانَت بضائعهم متَّجهة للاستخدام العسكريّ، ولكن ذلك لم يرد ذكرُها في صددِ أنشطتِهم التّجاريَّة. وبالتالي فإنَّ المُفسِّر يخبرُنا

---

[١] **EI²**، بمسمَّى غزة؛ **كرونة**، التّجَّارة المكّيَّة، ١١٠، ١١٥، رقم. ٢١، ١١٨؛ بشأن والد مُحمَّد، انظر البلاذريّ، *أنساب الأشراف*، ١، ٩٢. قيلَ: إنَّ عمرَ صنعَ ثروته هنا (الاصطخريّ، *المسالك والممالك*، مُحرّر. **ميكال يان دي خويه** (ليدن، ١٨٧٠)، ٥٨؛ ابن حوقل، *صورة الأرض*، مُحرّر. **ج. ه. كرامرز (ليدن، ١٩٣٨-٣٩)**، ١٧٢.

[٢] **Passio** هو التقرير الوحيد الّذي لدينا عن القوات المتمركزة في غزَّة نفسها في الحقبة الرُّومانيّة والبيزنطية (**غلوكر**، *غزَّة*، ٥٨)؛ إنَّ وجودهم يرجع إلى ظروف استثنائيَّة. انظر أيضاً **روبرت هويلاند**، *رؤية الإسلام كما يراه الآخرون* (برينستون، ١٩٩٧)، ٣٤٧ والصَّفحات التالية؛ **د. وودز**، شهداء غزَّة ال٦٠ واستشهاد **صفرونيوس** القدس، ***آرام*** ١٥، ٢٠٠٣، ١٢٩-٥٠ (أُعيدَت طباعته في **م. بونر**، مُحرّر، *العلاقات العربيَّة البيزنطيَّة في أوائل الأوقات الإسلاميَّة*، ألدرشوت، ٢٠٠٤).

[٣] **غلوكر**، *غزَّة*، ٩٦ والصَّفحات التالية.

[٤] **كولت**، *أعمال التَّنقيب في نيسانا*، ١، ٢٧٢، ٢٣٠؛ **غلوكر**، *غزَّة*، ٩٣ والصَّفحة التالية.

[٥] تعليق المُترِجم: بلاد الغال كانت تضم المناطق التي تشملُ الآن فرنسا وبلجيكا، والجزء الألمانيّ الواقع غرب نهر الرّاين.

بأنَّ سفرّ قريش إلى سورية كانَ من خلال الطّريق السَّاحلي عبرَ آيلا إلى فلسطينّ في فصل الشّتاء (بالطّريق البرّي عبر تبوك) و إلى بصرى ودرعا في الصَّيف.[1] ولو أنَّ قريشاً قد سافروا لما يقرُب من شهرٍ لوصلوا إلى أيلا (أيلا الرُّومانيّة ، العقبة الحديثة)، حيثُ يتساءلُ المرء ببساطة لماذا لم يُفرغوا جميعَ بضائعهم هناك، لأنَّ أيلا تضمُّ الفيلقَ العاشر على المضيق **(X Legio Fretensis)**، أو على الأقلّ فعلَت ذلك في الماضي. ولكن على الرَّغم من إمكانيَّة ادِّعاء الرَّأي القائل إنَّهم اشتروا البضائع في أيلا، يُفترَضُ بالمُقابل أنَّهم جلبوا بعضَها لأنفسهم،[2] لا يُذكَرُ أنّ التِّجارة كانَت مع أيٍّ من السُّلطات العسكريَّة أو الجنود في تلك المدينة. ولكن يمكنُ من غير عناء إدراك أنَّ الفيلق لم يعُد هناك بعدَ ذلك، لأنَّ آخر أدّلَّة كانَت في الوثيقة الفريدة عن الحقبة المُتأخِّرة للإمبراطوريَّة الرُّومانيَّة **Notitia Dignitatum** (أوائل القرن الخامس)، ويبدو أن آيلا قد تعرَّت من القوَّات بحلولِ عهد النَّبيّ.[3]

تتكرَّر المُشكِلة على الطَّريق إلى شرق الأردن. على عكس ما يوحي المُفسِّر، ويمكنُ استخدام الطريق السَّاحليّ عبر أيلا لا من أجل الوصول إلى فلسطين (هنا غزَّة افتراضاً)، بل للسَّفر إلى بصرى ودرعا في شرق الأردن أيضاً. إذن فإنَّ سفرَ قريشٍ كانَ عبرَ آيلا إلى شرق الأردن، ويمكن للمرء أن يتوقَّع لهم

---

[1] عكرمة في السّيوطيّ، *الدّرّ*، ٨، ٦٣٨، ١٠٦:٢ ميلاديّ. قارن البلاذريّ، فتوح. ١٠٨. ١٤، حيثُ أمرَ أبو بكر عمرو بن العاص بالذَّهاب إلى سورية عبر طريق آيلا وآخرين عبر تبوك، عمرو توجه إلى فلسطين وآخرون إلى الأردن ودمشق.

[2] راجع لاحقاً، النّصوص في المَلْحُوظات ٦٣٨-٦٣٩.

[3] **مايرسون**، هجمات المُسلِمين الأولى، ١٦٩ والصَّفحة التالية، ١٧٤ والصَّفحة التالية؛ **إسحَق**، الجيش في منطقة الشّرق الرُّومانيّ المُتأخِّر، ١٤١، ١٤٩.

الاستمرارَ من **أيلا** على طول طريق **نوفا ترايانا (Via Traiana Nova)**، إلى إذرح نحو ١٢٠ كم إلى الشَّمال من حصن الفيلق، ومن هناك إلى بصرى. ويجب عليهم المرور بعدَّة حصون على الطَّريق،[١] لكن لم يتكلَّم أحدٌ عن تداولهم في التِّجارة ضمنّ أيٍّ منها. يمكنُ في بعض الحالات تفسير هذه القلاع بأنَّها مهجورة: على سبيل المثال، يبدو أنَّ سكَّان الحميمة (**Auara**، **Hauanae،Hauare** حيثُ أقامَ العباسيُّون في وقتٍ لاحقٍ) بينَ أيلا وإذرح كانوا من المدنيّين بالكامل في أوائل القرن الخامس وما بعدَه،[٢] وأنَّه ليس من الواضح ما إذا كانَت إذرح لا تزالُ حصناً للفيلق في القرن (إذ أنَّها احتُلَت بالتأكيد).[٣] ولكن على سبيل المثال فإنَّ البردي التي اكتُشِفَت مُؤخَّراً تُظهرُ أنَّ هناك قوَّاتاً نظاميَّةً في قلعة صدقة (**Zadakathon، Zadagatta، Zodocatha**) إلى الشّمال من الحميمة في وقتٍ مُتأخِّرٍ من ٥٩٣-٩٤.[٤] على

---

[١] انظر الخرائط عند باركر، *الرومان والشرقيون*، ٧، ٨٣، ٨٨، مع المناقشة في الفصول ٢-٤.

[٢] **ج. ب. أوليسن**، ملك، إمبراطور، كاهن وخليفة: تغير الحضارة في الحوار (حميمة القديمة) في الألفيَّة الأولى الميلاديَّة، *دراسات في التَّاريخ والعمارة في الأردن ٧*، ٢٠٠١، ٥٧٥. تمَّ التَّخلِّي عنها مُسبَقاً في نهاية القرن الثَّالث، لكن فقط لبعض الوقت (المصدر نفسه، ٥٧٤؛ راجع. **ج. ب. أوليسن** وآخرون، التقرير الأولي لمشروع تنقيب الحميمة، ٢٠٠٠، ٢٠٠٢، *السَّنوي لدائرة الآثار العامَّة في الأردن* ٤٧، ٢٠٠٣، ٤٥. شكري **لريبيكا فووت** لهذه المراجع).

[٣] بشأن إذرح، انظر **د. كينيدي**، الحدود الرُّومانيّة في المنطقة العربيّة (القطَّاع الأردنيّ)، *مجلّة العمارة الرُّومانيّة* ٥، ١٩٩٢، **esp**. ٤٨٠-٢؛ كينيدي ورايلي، *حدود روما الصحراوية*، ١٣١-٣؛ إسحَق، الجيش في منطقة الشرق الرُّومانيّ المُتأخِّر، ١٤١، ١٤٩؛ **أ. كيليك، Udruh** والتّجَّارة عبر جنوب الأردن، *دراسات في التَّاريخ والعمارة الأردنيَّة* ٣، ١٩٨٧، ١٧٣ والصَّفحات التالية.

[٤] **ل. كونن، ر. دانييل و ت. غاغوس**، البتراء في القرن السّادس: أدلَّة من البرديّات المُتفحِّمة في **ج. ماركو**، مُحرِّر. *إعادة اكتشاف البتراء* **(Cincinnati، Ohio، ٢٠٠٣)**، ٢٥٤ (شكري **لغلين بورسوك** لأنَّه عرَّفني على برديات البتراء)؛ راجع. أيضاً **ز. ت. فييا**، الوجود العسكريّ في ريف البتراء في القرن السَّادس، في **ب. فريمان** وآخرون. مُحرِّر، **Limes** ١٨. *وقائع المؤتمر الثامن عشر الدوليّ لدراسات الحدود الرُّومانيّة الّذي عقدت في عمان، الأردن* **(أيلول ٢٠٠٠)**، ١ **(BAR السلسلة الدولية ١٠٨٤ (١) (أوكسفورد، ٢٠٠٢)**، ١٣٣.

الرَّغم من أنَّ الموسوعة الإسلاميَّة تدَّعي أنَّ قوافلَ قريشٍ قد زارَت إذرح، فإنَّ أيّاً من المصادر المذكورة في المراجع لا تقولُ شيئاً من هذا القبيل (والكاتبُ هو **لامنس** ، والتي نقَّحَتها **فيتسا فاليري**)، والطَّريقة الوحيدة للافتراض أنَّ قريشاً تداولَت هناك على ما يبدو ليكونَ إلى جانب الحدس أنَّ المصادرَ حوَّلت من دونِ قصدٍ الطَّريق من إذرح إلى درعا .[1]

إذن توجَّهت قريشٌ عن طريق تبوك، فإنَّها قد وصلَت إلى مَعانٍ بدلاً من إذرح.[2] كانَت معان مركزاً معروفاً لطُرقِ القوافلِ بعشرينَ كيلومتراً إلى الجنوب الشَّرقيّ من إذرح، ونحنُ قد سمعنا أنَّ القرشيّين كانوا في مكانٍ يُسمَّى الزَّرقاء بينَ معان و إذرح.[3] وليسَ هناكَ دليلٌ على أنَّهم قد خدموا أيّاً من

---

[1] في الواقع يجبُ أن تكونَ إذرح التي تقعُ خلفَ درعا في المقطع المُناقَش أدناه، الملْحُوظَة ٦٢١، لكن في المزاعم التفسيريَّة أنَّ قريشاً سافرَت إلى بصرى ودرعا، يفترض ترتيب الأسماء أن النفسر يعني ما قاله (الملْحُوظَة أعلاه رقم ٥٩٨). يمكنُه بالطبع ببساطة أن يصحّح ما كتبَه خطأً في مادته، وبصرى وليس درعا يمكن أن تكمن وراء كلّ المراجع العامَّة لقريشٍ في منطقةِ حورانَ ودمشقَ.

[2] انظر الخريطة في باركر، *الرُّومانيّين والشَّرقيّين*، ٨٨.

[3] ابن سعد، *الطّبقات*، مُحرّر. **إدوارد سَخوا** وآخرون. **(ليدن، ١٩٠٤–٤٠)**، ٣/١، ٣٧ مُحرّر. **(بيروت، ١٩٥٧–٦٠، ٣، ٥٥)**: عثمان كان بين الزّرقا ومَعان في طريقه إلى سورية عندما أخبرَه صوتٌ أنّ أحمد قد أتى. في مكان آخر عضو من قافلة الهذلي في طريقها إلى سورية يسمعه (**op. Cit**.، ١/١ ١٠٥؛ مُحرّر. بيروت، ١، ١٦١)؛ في الواقدي، *مغازي*، ١، ٢٨، مر عمرو بن العاص عبر الزَّرقا في طريقه إلى مكَّة. ظهرت الزَّرقا هنا كمان في إقليم معان "مرحلتين (محطَّتين) لدرعا"، لكن هذا مستحيل: يوجد حوالي ٣٠٠ كلم بين معان (في الشَّراة) و درعا (في حوران)، حتى أنَّ جملاً بحالة جيدة لا يمكنُه السَّفر أسرعَ من ٤٠–٤٥ كلم في اليوم (كولت، أعمال التَّنقيب في **نيسانا**، ١، ٦٦). لا بدَ أنَّ الواقديّ (في تعليق آخر) ضلَّ درعا بإذرح هنا. بشأن الموقع الغامض بين الزَرقا وإذرح ذات الصلة المُحتمَلة هنا، انظر **د. ل. كينيدي**، *الجيش الرُّومانيّ في الأردن*، النَّسخة الثانية. **(لندن، ٢٠٠٤)**، ١٨٢ والصَّفحة التَّالية، طاحونة الجبل، بالتزامُن مع ياقوت، معجم *البلدان*، مُحرّر. **(ليبزينغ، ١٨٦٦–٧٣)**، ٢، ٩٢٤، بمُسمَّى. الزَّرقا.

الحصون قربَ معان، ومع ذلك فإنَّ واحدةً من هذه الحصون قد عمِلَت بشكلٍ كاملٍ في القرن السَّادس.[1] كما لا يبدو أنَّهم توقَّفوا شمالاً في اللُّجون (Legio\الفيلق)، حيثُ نجدُ مُعسكَر الفيلق نحوَ ١٣ كم إلى الشَّرق من طريق نوفا ترايانا والّذي يضمُّ نحو ١٠٠٠–١٥٠٠ من القوَّات والتي كانَت تستوطنُ المنطقة حتَّى مُنتصَف القرن السَّادس.[2] ويبدو أنَّ التُّراث لا يكادُ يتذكَّر وجودها.[3] كما أنَّه ليسَ هناك أيُّ ذكرٍ لفيلادلفيا/ عمان، والتي يجبُ أيضاً المرور بها للوصول إلى بصرى، أو من جراسا / جرش، ما لم تكن جرش هي المكان الرئيس في اعتبارات تجَّار قريش للمُتاجَرة في الأردن.[4] ومن المُحتمَل أنَّ المُسافِرين القادمين من الحِجاز إلى بصرى (سواء عن طريق أيلا أو تبوك) قد التفُّوا على المنطقة الزّراعيَّة للمُقاطَعة الرُّومانيّة بشكلٍ كاملٍ تقريباً عبرَ استخدام طريق عسكريّ شرقاً من طريق نوفا ترايانا، وذلك بالقرب من

---

[1] راجع. **كونن، دانييل** و**غاغوس**، البتراء في القرن السّادس، ٢٥٤، **Ammatha** (حمام)؛ مُشار إليها أيضاً في (Fiema)، الحضور العسكريّ، ١٣٣.

[2] انظر **باركر**، *الرُّومانيّون والشَّرقيّون*، ٥٨ والصَّفحات التالية؛ كينيدي، الجيش الرُّومانيّ في الأردن، ١٥٤ والصَّفحات التالية.

[3] ذُكرت كبلدة في فلسطين في المقدسي، *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*، مُحرّر. **ميكال يان دي خويه (ليدن، ١٩٠٦)**، ١٦٢؛ لكن ياقوت، الّذي عرفها كمكان على الطّريق من سورية إلى مكة، واضعا إيّاها قرب تيماء، إلى أقصى الجنوب (معجم، ٤، ٣٥١، بمسمَّى، اللجون؛ راجع. أيضاً ر. شيك، اللجون في المصادر العربيَّة، في **باركر**، الحدود الرُّومانيّة في وسط الأردن، ١٩٩ والصَّفحات التالية). باللجون، الجغرافيون عادة يفهمون **Legio** في إقليم طبريَّة، وهو الموضوع الرئيس لمقدّمة ياقوت والمكان الوحيد المذكور في EI², بمسمَّى. اللجون. الادعاء بأنّها تقع على الطريق السّريع بين دمشق ومصر يجب أن تشيرَ إلى شرق الأردن اللجون، يفترض أن ينطبق الشيء نفسه على معلومات ياقوت أنّه كان يوجد *مسجد إبراهيم* مع صخرة مُستديرة ونبع تسبّب إبراهيم في تدفّقه في طريقه إلى مصر.

[4] انظر المرجع أعلاه الملحوظة رقم ٥٩٣.

طُرق الحجِّ لاحقاً، وسكّة حديد الحجاز، والطَّريق السَّريع اليوم.[1] وإذا كانَ هذا هو ما فعلوه، يمكنُ لأحدٍ أن يفترِضَ بأنَّهم كانوا تجَّارَ جمله لا مصلحةَ لهم في الزَّبائن على الطَّريق.

تكلَّمنا كثيراً عن الطّريق إلى شرق الأردن. دعونا الآن نتبعُ قريشاً إلى غزَّة. بعدَ أن ذهبوا إلى أيلا، كما يقولُ المُفسِّر، فإنَّهم من المُتوقَّع قد ذهبوا شمالاً على طول طريق نوفا ترايانا إلى البتراء (وادي موسى حديثاً، على بعد ١٠ كم من غرب إذرح)، واتَّخذوا الطّريق إلى الشّمال الغربيّ من هناك إلى غزَّة، مروراً بالمُستوطنات التي يتواجدُ فيها العسكر مثل عبدة **(Avdat)** والخلصة على الطَّريق[2] لكن لا يبدو أنَّ المصادر تذكرُ مكاناً واحداً بين أيلا و غزَّة في ترابط معَ التِّجارة القرشية؛ واللافت للنَّظر بشدّة هو عدم ذكر البتراء. حتى أنَّنا لا نعرفُ الاسم العربي لها في ذلك الوقت. (تُرجِم حرفيَّاً، البتراء هي الحِجْر، لكنَّ مدينة الحِجْر قديماً هي بالقرب من مدائن صالح ومَوْقِع في مكَّة.) ربَّما لم يذهب أهلُ قريش إلى البتراء، وإنَّما اتَّجهوا شمالاً إلى الغرب للوصول مُباشَرةً إلى أيلا، والسَّفر إلى جانب مسارات الطُّرق. ربَّما أوصلتهم هذه المسارات في نهاية المطاف إلى مكانٍ قد حوَّلوا فيه مسارَهم إلى الشَّمال الشَّرقي للذَّهاب إلى نيسانا (عوجة الحفير حديثاً)، التي لم تكن تحتوي فقط على وجودٍ عسكريّ (حتَّى نحو ٥٩٠)، بل على مؤسَّسة تتضمَّن ستةً و تسعينَ سريراً للمُسافرين؛[3]

---

[1] **د. كينيدي**، التواصُل الشخصي. وجود هذا الطريق خضع للتساؤل من قبل **د. ف. غراف**، *الجيوش في المنطقة العربيَّة*، **Dumbarton Oaks Paper** ٥١، ١٩٩٧.

[2] **إسحق**، الجيش في الشَّرق الرُّومانيّ المُتأخِّر، ١٤٠.

[3] **س. ج. كرايمر**، *أعمال التنقيب في نيسانا، مُجلَّد، ٣ (البرديات غير الأدبيَّة)* (برينستون، ١٩٥٨)، رقم ١٤-٢٠ (أرشيف الجنود)، ٣١ (تقسيم العقارات تشمل "الخانات")، راجع.

ويواصَلُ المسارُ من هناك إلى الخَلصة، حيثُ يجتمعونَ في الطّريق الرئيس لغزَّة. لكن عوجة الحفير والخَلصة غائبتان عن التَّدوين أيضاً. ربَّما ذهبَت قريشٌ على طول الطَّريق من أيلا إلى رفح وانطلقوا من هناك على طول الساحل إلى غزَّة. مهما فعلوا، فمن الصَّعب وجود معنىً في مزاعم **ثيوفانيس** بأنَّ الساراسيّين (سكَّان الصَّحراء المُسلِمين) قد غزَوا فلسطينَ، حيثُ تمَّ توجيهُهم إلى منطقة غزَّة من قبل العرب المحلّيّين المُعادين للبيزنطيّين: ذلك يعني أنَّ الغُزاة لم يكن لهم معرفةٌ بالطَّريق.[1] فقد قيلَ إنَّ الغزاةَ كانوا قادمينَ من طريق لم يسلكوها من قبلُ، على نحوٍ أدقَّ من اتّجاه سيناء.[2] ومن الصَّعب أن نصدّقَ أنَّ هناك طريقاً لم تكن قريشٌ تعرفها ، نظراً لأنَّها تُتاجرُ في تلك المنطقة لما لا يقلُّ عن مدَّة قرنٍ من وقت الغزوات وكانوا يعتبرونَ أنفسهم من أصحاب المنازل هناك أيضاً: ويُنسَب لهاشم توطين القرشيين في المُدن أو القرى (أم القرى) في سورية، فقد عاشَ العديد من أهل قريش لمُدَد طويلة هناك، حتَّى القرشيّ هو من أخذَ المُكافأة من **فيقار ثيودور** والّذي عملَ كمُخبرٍ لهذا الأخير، وبالتالي تمكَّنَ من هزيمة المُسلِمين في مُؤتة، وفقاً **لثيوفانيس**:[3] مثلَ عثمان بن الحارث الّذي من شأنه أن يكونَ عميلَ الملك، ويبدو أنَّ المُجتمَعَ القرشي في سورية قد استثمرَ ثروته في ظلّ الإمبراطوريَّة. وبقدر الحاجة إلى الأدّلَّة عن غزَّة بما يتعلَّق

المُناقشة في الصَّفحات. ١٩ والصَّفحات التالية، ٢٧ والصَّفحة التالية. "الخانات" كانت مُجرَّد واحدة من اثنتين من هذه المنشآت في البلدة.

[1] **تيوفان، *كرونوجرافيا*،** AM ٦١٢٣ (مترجم. مانغو، ٤٦٦).

[2] **مايرسون**، هجمات المُسلِمين الأولى، ١٦٠ والصَّفحات التالية.

[3] **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ١١٧ والصَّفحة التالية؛ **تيوفان، *كرونوجرافيا*،** AM ٦١٢٣ (مترجم. مانغو، ٤٦٦).

بهذا الأمر، يبدو التفسير الأكثر قبولاً هو أنَّ **ثيوفانيس** يمرِّرُ شائعاتٍ مُحرَّفة أو أنَّ الغُزاة لم يكونوا من العرب الّذين يُتاجِرونَ عادةً هناك.

بناءً على ما سبقَ، لا يمكنُ للمصادر أن تؤكِّدَ ذكرَ شيءٍ حولَ كيفيَّة وصول قريش إلى غزَّة، وبصرى، أو (إذا ذهبوا إلى هناك) درعا. ربَّما ذلك يرتبطُ مع مُشكِلة تخيُّل مُشارَكة المُجتمَعات المُختلفة في ظهور الإسلام. بدلاً من ذلك، يمكنُ أن يُفسَّرَ على أنَّه دليلٌ على تجارة قريش للجملة: بما أنَّهم باعوا لعملاء عاديّين في أماكنَ مُعيَّنة ولسببٍ أو لآخر قد نجحوا في إقامة علاقاتٍ، لم يتوقَّفوا عن التِّجارة مع العملاء المُحتمَلين الآخرين على الطريق، على العكس من ذلك قد أخذوا أسرعَ الطُّرق، ولذلك الأماكن التي مرُّوا عبرها أو تجنَّبوها كانَت طي النّسيان. ولا بدَّ من القول إنَّهم لم يتصرَّفوا عند عبورهم على أنَّهم تجَّارُ الجملة. وبصرفِ النَّظر عن حقيقة تصويرهم ضمنَ المُتاجَرة في الأسواق، كانَ أحدُ القرشيّين على الأقلِّ، أبو سفيان، ومن المُتوقَّع أنَّه قد تاجرَ في كلٍّ من غزَّةَ وشرق الأردن.[1] و يُفترَضُ أنَّ الجيشَ له الكثير من الاحتياجاتِ السَّنويَّة نفسِها كما في غزَّة وشرق الأردن، فإذا كانَ أهلُ قريشٍ من تجَّار الجملة، يتوقَّع منهم المرءُ إيفادَ قوافلٍ مُنفصِلة تحملُ الكثير من ذات البضائع، يقودُها إلى حدٍّ كبيرٍ الأشخاصُ نفسهم، إلى الوجهات نفسها من كلِّ

[1] كانت غزَّة متجر عبد المناف (الّذي يشمل الأمويين والهاشميين)، وهناك قصَّةٌ مشهورة حيثُ ذهبَ أبو سفيان لقطَّاع غزَّة مع تجَّار آخرين خلالَ الهدنة بينَ مُحمَّد وأهل مكَّة (الطَّبريّ، ١، ١٥٦١؛ *الأغاني*، ٤، ٣٤٥، كلاهما من ابن إسحَق)؛ غيرها ذهب كل الطريق إلى غوطة دمشق مع أمية بن أبي الصّلت (أو كما أوردَها النصّ، *غويطة*) (**ابن عساكر**، *تاريخ مدينة دمشق*، مُجلَّد. ٩، مُحرّر. (بيروت، ١٩٩٥)، ٢٦٢. ١، بمسمى. أميّة بن أبي الصلت)؛ كان يملك أيضاً عقاراً في البلقاء في أثناء أيام التّجَّارة (البلاذري، *الفتوح*، ١٢٩. ٦).

عام. على النقيض من ذلك فإنَّ احتياجات الأفراد من الجنود وضبَّاط الإمداد والتموين يمكنُ أن تكونَ قد اختلَفت بما فيه الكفاية للتاجر نفسه الّذي يسافرُ هنا وهناك، أو حتى للقافلة نفسها التي تزورُ كلَّ المناطق في الموسم نفسه. وربَّما اقترحَت قريشٌ تلبيةَ الاحتياجات الفرديَّة أيضاً من حقيقة أنَّها باعَت السلعَ الجلديَّة، وهذا هو القولُ في المُنتَجات المدبوغة، وربَّما المُصنَّعة، وليس فقط الجلود الخام التي بيعَت من قبل البرابرة في الجهة الغربيَّة من الحقبة المُبكِّرة للإمبراطوريَّة، وإنَّ قريشاً تاجرَت بها أيضاً.[١]

كما رأينا، كانَ لدى جنودُ الجيش في القرن السَّادس نقوداً للإنفاق،[٢] ويقترحُ تعاملَ قريشٍ معهم مُباشَرةً من خلال المعلومات التي تؤكِّد بيعَهم للعطور أيضاً.[٣] ربَّما ينبغي لنا أن نتصوَّر نقلَهم للبضائع المحلِّيَّة من سوقٍ لآخر، والمُتاجَرة كما الحال في مُغادَرتهم بعدَ عرض أصحاب القوافلِ الموثَّق مُستنَدات نيسانا، الّذين يُمن دون انتباهَهم إلى أيّ مشروعٍ مُربِحٍ على طول طريقهم: كانَ نشاطُهم الرئيس في الحيوانات الحيَّة (الإبل والحمير، الخيول)،

---

[١] بشأن البرابرة الشَّرقيّين، انظر في الأعلى، المَلْحُوظَة ٥٤٤. وقد يخفي أنَّ الملك الرَّاغب في أن يكونَ عميلاً يعتزم إرسال جزية للبيزنطيّين وأنَّ النَّبيَّ نفسَه تاجرَ فيها وتلقَى هدية من أبي سفيان. كانَ أيضاً يخفي أنَّ عبد الرَّحمن بن عوف تداولَ فيها بعدَ وصوله إلى المدينة. ولكن هذا هو الجلد الّذي هو مذكور في اتّصال مع مؤسَّسة هاشم للتّجارة، بضاعة عمرو بن العاص وهدية للملك الإثيوبيّ (راجع. المراجع في كرونة، *التّجَّارة المكّيَّة*، ٩٨، حيثُ أنَّ التمييز على الأرجح لم يظهر). بشأن الدّباغة في الطّائف، المدينة وأيّ مكان آخر في المنطقة العربيَّة، انظر خان، صناعة الدباغة المنزلية في المنطقة العربيَّة قبل الإسلام، ٩٠ والصَّفحات التالية؛ ابن سعد، *طبقات*،٨، ١٨٤ (بيروت، ٨، ٢٥٢). في المدينة، يبدو أنَّه كانَ هناك نشاطٌ أنثويٌّ، وأنَّ النَّبيَّ نفسَه قد صُوِّرَ أيضاً كمُشارك فيه.

[٢] راجع أعلاه ، نصوص المَلْحُوظات ٥٤٦–٥٥١.

[٣] **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ٩٥ والصَّفحات التالية.

لكنَّ الصُّوف والمنسوجات والملابس والحديد والحبوب والخمر والنفط موجودةٌ في سجلاتهم أيضاً،[١] إنَّ افتراضَ مُتاجَرة قريش في هذا النَّوع يضعُ بعضَ الإحساس لروايةٍ معزولةٍ تصوّرُ مجموعةً منهم تبيعُ القطنَ في سورية، وهنا بمعنى دمشق؛[٢]على الرَّغم من أنَّ هذا يبدو غير قابلٍ للتَّصديق، فقد تمكَّنوا من حملِ القطن في أيلا، والتي من المُمكن أن تكونَ قد وصلَت من الهند، أو في منطقة أريحا، حيثُ من المعروف أنَّها حُصِدَت في القرن السادس هناك[٣]. أيضاً تصوّرُ روايةٌ معزولة أخرى بأنَّهم يُتاجِرون في "الجلود، والملابس، والفلفل، وغيرها من الأمور التي وصلت عن طريق البحر"، تشكيلة غريبة من السّلع التي توحي بتجَّار التجزئة الّذين تاجروا في الطَّريق: كانَ يمكنُ لهم أيضاً حملَ الفلفل وبضائعَ بحريَّة أخرى من أيلا.[٤] إنَّ تمثيلهم بأنَّهم تجَّار من هذا النوع من شأنه أن يتناسبَ مع الأدّلَّة الأثريَّة التي تشيرُ إلى أنَّ مُعظَم النَّشاط التّجاريّ على طول الطَّريق من أيلا إلى غزَّة وأماكنَ أخرى في

[١] **كرايمر**، *نيسانا*، ٣، ٢٧، ٢٥١ والصَّفحات التالية (رقم. ٨٩). بالمناسبة، قصيدة ساخرة تصوّر قريش تبيعُ الحمير أيضاً، ولكن ليس في سورية (**كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ١٠٤).

[٢] ابن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق: تراجم النساء*، مُحرّر. الشهابي (دمشق، ١٩٨٢)، ٣٢٢، مع المتغيرات ٣٢٢ والصَّفحات التالية.

[٣] راجع. **أ. واتسن**، *الإبداع الزّراعي في العالم الإسلامي المُبكّر* (كمبريدج، ١٩٨٣)، ٣٤. لا يبدو أنَّ القطن قد زُرع في مصر المُنخفِضة أو البحر الأبيض المُتوسِط في أوقات قبل الإسلام، لكن يُشهَد لأريحا في رحلات **غريغوري** في القرن السَّادس. بشأن التّجَّارة الهندية في آيلة، انظر **كرونة**، *التّجَّارة المكّيَّة*، ٤٣ والصَّفحة التالية.

[٤] قومي "Qummī" في **كرونة**، التّجَّارة/*المكّيَّة*، ٧٨.

النَّقب خلال الحقبة البيزنطيَّة كانَ طابعُه محليَّاً (على الرَّغم من تساؤلِ المرءِ كيفَ يمكنُ لعلمِ الآثار الكشفَ عن واقع مثل هذه الأمور).[١]

الخلاصة:

هل جمعَت قريشٌ ثروتَها من خلال تنظيم الإمدادات إلى الجيش الرُّومانيّ؟

كما تبدو الأمور، يمكنُ ذلك لكن من دون برهان. إنَّ اكتشافَ مصادرَ جديدةٍ يتمُّ باستمرار، وذلك من قبل علماء الآثار والمُؤرِّخين الأدبيّين. أمَّا المثالُ الأكثر إثارة على الصَّعيد الأثري في الآونة الأخيرة فهو البتراء، التي يَفترِضُ منذُ مُدّة طويلة أنَّها دُمِّرت نتيجةَ الزِّلزال الّذي وقع في عام ٥٥١، لكنَّها الآنَ اكتُشِفَت على أنَّها مُستعمَرة مُزدهِرة حتَّى أوائل القرن السَّابع؛ تمَّ العثورُ هناك على أرشيف عائلة كاملة من أوراق البردي التي تُغطي المُدّة من ٥٣٧ إلى ٥٩٢ على الأقلّ، مُتفحِّمة، لكنَّها في طورِ فكّ شفرتها.[٢](هذا الاكتشافُ يفسِّرُ غرابةَ صمتِ المُسلِمين بخصوص البتراء.) بشكلٍ عام، نحنُ نعرفُ أكثر بكثير عن سورية الرُّومانيّة وفلسطين والمنطقة العربيَّة الآن عما كانَت عليه قبلَ ثلاثينَ عاماً،[٣] ويرجَّح الشيء نفسه أن يكونَ صحيحا بعدَ

---

[١] راجع. **ج. أفاني**، الانتقال البيزنطيّ والإسلاميّ في النَّقب: من منظور أثريّ (دراسة قمتُ بها في مؤتمر الجاهليَّة في القدس، ٢٠٠٦؛ لتظهرَ في *دراسات القدس في العربيَّة والإسلام*، ٢٠٠٨).

[٢] **كونن، دانييل** و **غاغوس**، البتراء في القرن السَّادس؛ راجع. **ج. فروزن**، المعلومات الأثريَّة من برديات البتراء، دراسات في تاريخ وعمارة الأردن، ٨، ٢٠٠٤.

[٣] لا يوجَد موقع عسكريّ واحد على الحدود العربيَّة تمَّ حفره في وقت مُتأخِّر من عام ١٩٧٥، كما يلحظ باركر (*الأثر الرَّجعي على الحدود العربيَّة*، ٦٣٣)؛ بشأن "الانفجار الافتراضيّ" في معرفتنا للمنطقة العربيَّة الرُّومانيَّة، انظر أيضاً مُقدّمة **غراف** عن *روما والحدود العربيَّة*، ٧. لكن لا تزالُ قضية "عدم أجراء الحفريات مع الاقتصاد بها أنَّ التركيز كان بشكلٍ أساسيّ على طول

ثلاثين عاماً من الآن. تيارٌ مُستمرٌّ من المنشورات الجديدة، ناهيك عن سهولة البحث وقواعد البيانات، يحملُ الأملَ كذلك في مزيدٍ من الأدلَّة التي يمكنُ العثور عليها. لكن في الوقت الحالي، يجبُ أن يُقالَ عن الفرضيَّة التي كانَت تصفُ أهل قريش بالمورِّدين للجيش الرُّومانيّ بأنَّها مُشارَكةٌ في عمليةٍ غيرِ مُربِحةٍ من التكهُّنات.

إنَّ الفرضيَّة على الرَّغم من جاذبيتها، لا تحلُّ مُشكِلةَ نقل الفحم إلى نيوكاسل فقط، لكن من شأنها أيضاً أن تُساهمَ في تفسير التَّغيُّرات الكارثيَّة في المنطقة العربيَّة التي نعرفُها في حقبة ظهور الإسلام. الجلود، والجلود والمُنتَجات الجلديَّة المُصنعة، الزّبدة المُصفَّاة، منسوجات الصُّوف الحجازيَّة، والإبل جميعها مُنتَجات مُتواضِعة والتي تبدو مُستحيلة، قبلَ عشرين عاماً، حيثُ إنَّ قريشاً قد أصبحَت غنيَّة جدّاً. لكنَّ الجيشَ كانَ إلى حدٍّ بعيدٍ أكبر عنصرٍ في الإنفاق العام للإمبراطوريَّة البيزنطيَّة قبيل الإسلام، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الشَّيء نفسه حدثَ للإمبراطوريَّة السّاسانيَّة أيضاً؛ وكما يذكرنا **برنت شو (Brent Donald Shaw)**، " تمَّ توجيهُ النّسبة الأكبر من هذا الإنفاق العسكريّ (أو توزيعها) على المُحيط الخارجيّ للإمبراطوريَّة، بل أساساً إلى مناطق الحرب على الحدود حيثُ تقعُ مُعظَم المُؤسَّسة العسكريَّة".[1] بالنّسبة

الحدود الشّرقيّة" (**س. كينفسلي و م. ديكر**، روما الجديدة، نظريات جديدة عن التبادل بين الأقاليم. مقدمة لاقتصاد شرق البحر الأبيض المتوسط في أواخر العصور القديمة، في **كينغسلي** و **ديكر**، مُحرّر. الاقتصاد والتَّبادُلات في شرق البحر الأبيض المُتوسِّط في أواخر العصور القديمة (أوكسفورد، ٢٠٠١)، ٩ (شكري **لروبرت هويلاند** للفت انتباهي لهذا العمل).

[1] **ب. د. شو**، الحرب والعنف، في **ج. بورسوك**، **ب. براون** و **أ. غرابار**، *تفسير العصور القديمة المُتأخِّرة: مقالات عن عالم ما بعد* الكلاسيكيَّة (كامبريدج، MA ولندن، ٢٠٠١)، ١٤١.

للخمسمئة سنة، من بينها قرنٌ ونصف قبلَ الفتوحات العربيَّة، كانَت الصَّحراء السورية هي منطقةُ الحربِ الرئيسة. لعدَّة قرونٍ، وبعبارة أخرى، أُنفِقَت نسبةٌ كبيرة من الإيرادات العامَّة للإمبراطوريَّتَين اللَّتين هيمنتا على المنطقة في الأماكن التي يسكنُها العرب، وفي تحديد الأجر مُقابل الخدمات المُقدَّمة على يد العرب، وكما هو الآن أودُّ أن أضيفَ، للمُنتَجات التي يقدِّمُها العرب مثل السّلع الجلديَّة الرخيصة والملابس التي وعد بها هاشمٌ للبيزنطيّ "الإمبراطور". على الرَّغم من تواضع نوعية المُنتَجات، فإنَّها يمكنُ أن تولِّدَ إيراداتٍ كبيرةً جدّاً، على امتدادٍ مُدّةٍ طويلةٍ جداً، ليس فقط في مكَّة بل في المنطقة بأسرِها التي يسكنُها العرب، من بلاد ما بينَ النَّهرين إلى اليمن، ومن المُرجَّح أنَّها تأثَّرت باحتياجاتِ الإمبراطوريَّة.

نحنُ نرى آثارَ الحرب في سورية نفسها. إنَّ الوجودَ المُستمِرَّ للجيوش يحتاجُ للإطعام والتَّجهيز من جهة، وتلهُّف سكَّان الصحراء الأغنياء على إنفاق أرباحهم في الأسواق المحلّيَّة من جهة أخرى، من المُحتمَل للزَّيت والحبوب و إنتاج النَّبيذ أن يكونَ عاملاً رابحاً في مناطق الضَّواحي مثل جبال الكتلة الكلسيَّة السُّوريَّة والنَّقب (على الرَّغم من أنَّ النَّبيذ أيضاً قد تمَّ تصديرُه إلى مناطقَ بعيدةٍ).[١] والواقع أنَّ الحربَ المُستمِرَّة في بلاد ما بينَ النَّهرين قد مارست دوراً في الرَّخاء العام ضمنَ سورية في القرنين الخامس والسَّادس، وغالباً ما تمَّت الإشارة لذلك لكن لم يتمَّ تفسيرُه تماماً.[٢] وأيضاً نَشرَت في

[١] راجع. **كينغسلي وديكر**، روما الجديدة، ٨ والصَّفحة التالية.
[٢] راجع. **سـ. شفارتز**، *المُجتمَع اليهوديّ والإمبرياليّ، ٢٠٠ قبلَ الميلاد إلى ٦٤٠ ميلادي* (برينستون، ٢٠٠١)، ٢١٢ والصَّفحة التالية، والأدب المُشار إليه هنا.

المنطقة أهمّيَّتها السّياسيَّة الجديدة. وقد برزَ ما لا يقلُّ عن ثلاثةٍ من الأباطرة في سورية ضمن القرن الثالث، كانَ الثلاثة في محورِ الحروب الرُّومانيّة-الفارسيَّة: **فيليب العربي Jotapianus** في ٢٤٨، **أنطونيوس أورانوس Uranius Antoninus** في ٢٥٣، و**وهب اللات Vaballathos** (على يد زنوبيا) في تدمر في ٢٧٠.[١]

لكنَّنا نرى الآثار في المملكة العربيَّة أيضاً. والتحوُّل من البهارات العربيَّة والسّلع الفاخرة الأجنبيَّة التي سيطرَت على التِّجارة في المنطقة العربيَّة مع الإمبراطوريات في الماضي للجلود وغيرها من المُنتَجات الرَّعويَّة التي أثَّرت على مربّي الماعز والأغنام والإبل على حساب سكَّان المدن، والتي تنحسرُ مدنُهم المُزدهِرة من السّجل الأدبيّ والأثريّ للقرنين الثَّالث والرَّابع فصاعداً. يُفترَض أنَّ الحروب بينَ الإمبراطوريّتين قد مارست دوراً في هذا الانخفاض منذُ أمد طويلٍ.[٢] إنَّ مطالبَ الإمبراطوريات الآن هو في تلبية الحلفاء لتعبئة القوى العاملة والموارد الأخرى للاستخدام العسكريّ، وألاَّ يكونوا مُورِّدين لوسائل الرَّاحة الحضاريَّة؛ وبما أنَّ المُدن مُترابطة مع الإمبراطوريات تجاريَّاً في السّلع من الدَّرجة العالية، وتقاسُم الأذواق الفنيّة والثقافيَّة، وميولها الخاصَّة لوسائل الرَّاحة الحضاريَّة [٣] لتفسح المجال أمام

---

[١] **سارتر**، *الشرط الأوسط تحت حكم روما*، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٠ والصَّفحات التالية.

[٢] راجع. أ. هـ. المصري، الإرث التاريخي للعربية السعودية، *أطلال* ١، ١٩٧٧، ١٦.

[٣] من أبرز الأمثلة، انظر عبد الرحمن الطيب الأنصاري، *قرية ألفاو: صورة عن حضارة ما قبل الإسلام في المنطقة العربيَّة قبل الإسلام* (الرياض، n. d.، مقدمة بتاريخ ١٩٨٢)، ولاسيَّما الأجزاء المُتعلِّقة بالمنحوتات واللوحات الجداريَّة. تقعُ القرية على بعد ١٨٠ كيلومتراً شمال شرق نجران وازدهرَت بينَ القرن الثاني قبلَ الميلاد والقرن الخامس الميلاديّ (ص. ٢٩)؛ وفقاً للمصريّ، وصلَ الأمرُ إلى نهايتِه بالفعل في الرَّابع (راجع. الملْحُوظَة السَّابقة).

حكَّام القبائل وعملاء الملك، حيث تمَّ دمجُ قطاعاتٍ جديدةٍ من السُّكَّان العرب في النُّظم الإمبراطوريَّة، ويواجهها أساساً، أو في كثير من الحالات وربما فقط، كآلات الحرب. فمن القرن الثالث وما بعده نبدأ بلقاء الملوك العرب في النقوش جنباً إلى جنب مع المجموعات القبلية وبلغة مألوفة من التراث الإسلامي.[1] باختصار، على حد سواء من الناحية السياسية والثقافية، يبدو أنَّ منطقة مُحمَّد العربيَّة قد تشكَّلت خلال المُدّة التي كانَت بها الصَّحراء السُّورية منطقة حربٍ رئيسة.

وبالنَّظر إلى أنَّ منطقةِ الحربِ تقعُ في المقام الأوَّل على الطَّرف الشَّمالي من الصَّحراء السُّورية، فمن المُستغرَب أنَّ العربَ المُستفيدين الرئيسين من التَّغيُّرات ولم يمثِّلوا قبائلَ مُنظَّمة سياسيَّاً من الصَّحراء السُّورية نفسها، وإنَّما قبائل عديمي الجنسيَّة حتى الآن من شمالِ شبهِ الجزيرة العربيَّة، ولاسيَّما أولئك الّذينَ في الحجاز.[2] ومع ذلك يمكنُ تفسيرُ ما سبقَ، حيثُ إنَّ تصويرَ أهل قريش على أنَّهم مُورِّدونَ لجيوش الإمبراطوريَّة سيكونُ له مِيزةٌ إضافيَّةٌ تتمثَّل في وضعها ضمنَ قلبِ شبكةِ المعلومات العسكريَّة، ممَّا يجعلُها بشكلٍ كاملٍ على علم بحجم ومكان وجود الجيوش البيزنطيَّة، انتصاراتهم والهزائم والخطط العاجلة، وربَّما وسائل القتال كذلك. **أرمينيوس**، الزَّعيم الجرماني الّذي أبادَ جيش **فيروس** ١٥٠٠٠–٢٠٠٠٠ رجل في غابة تويتوبورغ في ٩ م، قد خدمَ

[1] **روبرت هويلاند**، الملوك العرب، القبائل العربيَّة، النُّصوص العربيَّة و بدايات (المُسلمِين) ذاكرة العرب التّاريخيَّة في النقوش الرُّومانيّة المُتأخِّرة، في **هـ. كوتن، روبرت هويلاند، ج. برايس و د. فاسرشتاين** (مُحرّر)، من الهيلينية إلى الإسلام: التّغيُّر الثقافيّ واللغويّ في الشرق الأدنى الرُّومانيّ (قريباً، كامبريدج، ٢٠٠٧).

[2] لوحِظت المُشكلة من قبل **هوارد جونستون** في، القوَّتين العُظمَيتَين، ١٦٤.

فعلاً في الجيش الرُّومانيّ. وهذا هو أكثر ممَّا نستطيعُ افتراضَه لأيِّ قرشيّ حتّى الآن، ولكن كما هو حالُ المُورِّدين للجيش سوف يكونُ في موقعٍ مُمَيَّز على نحوٍ مُماثِل. يمكنُنا علاوة على ذلك أن نفترضَ أنَّ الغزوَ الفارسي لمصرَ وسوريةَ من المُرجَّح أن يكونَ ضربةً قاصمةً للمُورِّدين ويُعتَقَدُ أن هذا قد ساهمَ أيضاً في التَّغيُّرات السياسيَّة الجذريَّة في شبه الجزيرة العربيَّة.[1]

في كثير من الأحيان اعتُبِرَت الحروب بينَ بيزنطة والفرس عاملاً مُهمَّاً في تسهيل الانتصارات العربيَّة بمعنى أنَّهم تركوا الإمبراطوريتين مُدمَّرتَين ماليَّاً، مُستنزَفتَين عسكريَّاً، وفي الحالة الفارسيَّة، غيرَ مُنظَّمةٍ سياسيَّاً أيضاً. ما لم يتمَّ النَّظرُ فيه من قبلُ هو احتمالُ تأثير هذه الحروب على العرب أنفسهم، ممَّا يُتيحُ لهم اكتسابَ الثَّروة والمهارة التنظيميَّة، ومعرفة طرُق الإمبراطوريَّة، وفي نهاية المطاف لاستخدام هذه المعرفة ضدَّ الإمبراطوريات المُدمَّرة الآن وغيرِ المُنظَّمة. هذا ما هو مُقترَح هنا. بعبارةٍ أخرى، كانَ تجَّارُ قريشٍ المورِّدين للجيش البيزنطيّ، أو بعامّيَّة أكثر، إذا كانَ العرب هم المُورِّدون لجيوش الإمبراطوريَّة، فمن المُمكِن لهم استئناف التِّجارة باعتبارها عاملاً رئيساً في ظهور الإسلام، لكن مع تجارة تختصُّ بمُنتَج الحربِ بدلاً من المحبَّة الإمبراطوريَّة للسّلع الكماليَّة. وفيما يتعلَّقُ بالجانب السّياسيّ من ظهور الإسلام، باختصار، فإنَّ النّظريَّة تكونُ بأنَّ حروب الفرس والرُّومان لم تُزعزِع الاستقرارَ فقط للإمبراطوريَّات، بل أيضاً لجيرانهم العرب.

---

[1] أُدين بهذه النُّقطة **لجون هالدون**.

الأساليبُ والمُناقشات*

سيرجنت والتِّجارة المكّيَّة

باتريشيا كرونة

في مجلَّة الجمعيَّة الشرقيَّة الأمريكيَّة **JAOS** ١١٠ (١٩٩٠)، رقم ٣، يخصِّصُ **ر.ب. سيرجنت** مقالاً نقديَّاً في كتابٍ صدرَ حديثاً عن الألغام حيثُ صرَّحَ بأنَّه غيرُ مُعجَبٍ بكتاب (**ب.كرونة**، التِّجارة المكّيَّة وظهور الإسلام، برينستون وأكسفورد ١٩٨٧). وقال إنَّه يرى فيه "تهجُّماً"، و"خلطاً"، وجدلاً غير عقلاني وغير منطقي، مُستوحَى من" التّحيُّزات العميقة"،"محسوباً لجذب الدِّعاية" "الضَّارة"، سمته "التَّعتيم بقصدٍ أو من دونِ قصدٍ"، ويفتقرُ إلى الصّدق (هل للمرءِ قولُ ذلك بإخلاص؟)"، ضمن محاولاتٍ إلى تقييمٍ نقديّ، والكثير إلى جانب ذلك، من آراء غير ملاءَمة، حيثُ لديَّ خطٌّ ثابتٌ منذُ عام ١٩٧٧، وأنا عادة لا أسعى للضَّجّة في صفحات المجلاَّت التعليميَّة من خلال الرُّدود عليها، لكنَّ مقالة **سيرجنت** مُتطرِّفة قليلاً، وفقاً لذلك فأنا مُمتَّنة لهيئة تحريرِ **أرابيكا** لاستعدادِها إيجادَ مساحةٍ للرَّد على التَّعليقات[1]

اسمحوا لي أن أبدأَ بالقولِ إنَّني مُعجبَة بتُهمة النِّفاق هذه. هو اتّهامٌ خطيرٌ يضعُني في رتبةٍ عظيمةٍ، لكنَّ المرءَ لا يُصادف كثيراً مثل هذه الأمور في

* مؤلِّف هذا النَّصّ يدخلُ في مُناقَشة علميَّة بشكلٍ صارم على القضايا المنهجيَّة والمعرفيَّة في كتابته بطريقة المُستشرق. لذلك، يفتح موقع **أرابيكا** هَذا القسم "الأساليب والمُناقشات" والّذي سيكونُ موضعَ ترحيبٍ لجميع المستويات: **كرونة / سرجنت (M. Arkoun)**.

[1] أودُّ بالطبع نشرَ هذه المقالة في **JAOS** لو كان ذلك مُمكناً. لكنني لم أتلقَ جواباً على رسالتي التي أستفسرُ فيها عن رغبتهم بطباعة هذه المقال؛ **أرابيكا، تومي XXXIX**، ١٩٩٢.

التَّعليقات، لأسبابٍ واضحةٍ: من المُفترَض غالباً أنَّ أحدا لن يكرِّسَ سنواتٍ من العمل المُضني ليقومَ بالتعتيم عمداً بهدفِ كسبِ الدِّعاية في الأوساط الصَّغيرة جدَّاً للإسلاميّين. لكن من الواضح أنَّ **سيرجنت** غاضبٌ.

وكما يقولُ فإنَّ كرونة، تعتمدُ على قواميس حديثة لترجمة النّصوص الكلاسيكيَّة: لقد ترجمت "كفاهم" بمعنى 'خلِّصهم من العناء'، "لقد استخلصت هذا المعنى من **وير**، لكنَّها ليسَت من العربيَّة الكلاسيكيّة" **(ص. ٤٧٨)**. لكن هل هي كذلك الآن؟ مع كلّ الاحترام الواجب للسّيد **توماس آدامز** الأستاذ السّابق للّغة العربيَّة، أنا لم أستمدَّ هذا المعنى من **وير** أكثر ممَّا فعل **the Wörterbuch der klassischen Arabischen Sprache** **(فيسبادن ١٩٧٠، المجلد الأول، ص ٢٧٨، في Col: b.) Ersparen ... kafā: ... j-m etw. للحماية من عناء القيام بشيء...)**؛ كنت أظنّ أنّ الأستاذ على دراية تامّة بالمعاني الكلاسيكيّة لهذه الكلمة، أو على الأقلّ بالقواميس الكلاسيكيّة، مع أنّه كانَ هادئاً (واثقاً). كانَت شخصيّته من هذا النّوع، إنّه ينتقدُني حتّى في وجهات النّظر الّتي توافقُه. "كما وتهاجمُ كرونة نظريّة **ويليام مونتغمري وات**"، فيقولُ بلهجةٍ توحي بأنّ كرونة طفيليَّة مُخيفة: لكن نظرية **وات**، يضيفُ "ببساطة بلا أساس" **(ص. ٤٧٣)**. فلماذا إذن أخطأَت **كرونة** بالطَّعن فيها؟ على ما يبدو أنَّها أهدرَت وقتَ **سيرجنت** لأنَّ رأيه الدَّائم في **وات** أنَّه مُضلِّل، وهذا بلا أدنى شكٍّ صحيحٌ، لكنَّ هذا لم يمنع إسلاميّين آخرين من اتّباع **وات**، وبالتّأكيد فقد لحظَ، أو وجدَ مُجدَّداً، خطأً معَ كرونة لمُحاولة دحض وجهة النَّظر الشَّائعة أنَّ المكّيّين سيطروا على التِّجارة بينَ شمال الجزيرة العربيَّة وسورية: "إنَّ المصادرَ العربيَّة التي اعتمدَت عليها لا توحي بأنَّهم فعلوا

ذلك"، ويعترضُ **(ص. ٤٧٥)**. تماماً! وهذا هو ما كنتُ أحاولُ شرحَه. إذا ما وجدَ أحدُ النقاد عيباً بكوني على حقّ، وأنا لا أردُّ بشكلٍ غيرِ طبيعيّ عن طريق التَّشكيك في رجاحة العقل البحثيّ للنّاقد.

ويَجبُ أن أبدأ الآن من خلال اتّهامات **سيرجنت** تحتَ عنوانات (١) المصادر، (٢) تجارة الترانزيت، (٣) إيلاف، (٤) نظريَّة **سيرجنت** حولَ الرَّجل المُقدَّس، والتي سوفَ تحصلُ على مُعظَم الاهتمام، (٥) يثرب، و(٦) المُتفرّقات\ الاتّهامات المُتنوّعة عنّي بعدم الكفاءة البحثيَّة. وأودُّ أن أختتمَ مع (٧) ببعض المَلْحُوظات العامَّة على المُستعرِبين في مواجَهة المُؤرِّخين من خلال النُّهَج المُتَّبعة في التَّاريخ.

(١) المصادر:

يبدأ **سيرجنت** استعراضَه من خلال وضع عقيدته المنهجيَّة: الأحاديثُ الإسلاميَّة المُتعلِّقة بظهورِ الإسلام "تتضمَّنُ "على جوهر لا يمكنُ إنكاره عن 'الحقيقة' ... منهجيَّاً لا يسعنا إلاَّ أن نبدأ من فرضيَّة أنَّ الحديث هو تقريرٌ حقيقيٌّ عن "الحقيقة" إلى أن يتبيَّن بمصداقيَّة أنَّه كاذب، أو يبطلُ تحيُّزُه الواضح جزئيَّاً أو كليَّاً"**(ص. ٤٧٢ وما يليها)**. ويقدّمُ هذا مثل تصحيح "لمفاهيم **كرونة** المُثيرة للجدل، و الخاطئة غالباً"، لكن في الواقع إنَّ المنهجيَّة المُتَّبعة في النّصف الأوّل من كتاب **كرونة**: "وفقاً للمنهج المُتَّبَع من قبل غالبيَّة الإسلاميّين، يجوزُ لي ... أن أفترضَ أصالة هذه المعلومات حتّى يثبتَ العكسُ ويجوزُ لي .... أن أستعرضَ ما يذكرُه المُسلِمون عامَّة بوصفِه ماضيهم، شريطة ألاَّ يكونَ تذكرُهم من الخطأ الواضح أو المشكوك فيه ... ومن المُهمِّ إعطاء الرّواية بعضَ الشَّكّ، وأنا أعلنُ بقدرٍ كبيرٍ من التَّفصيل ما أعنيه **(التِّجارة المكّيَّة، ص.٩٢)**. ومع

ذلك وضمنَ سياق الكتاب، فإنَّه باتَ من الواضح أنّ هذا النَّهج لا ينجحُ، وفي الفصل قبل الأخير قمتُ بإخضاع المصادر لفحصٍ يؤدِّي في الواقع إلى الحكم السّلبيّ على مصداقيَّتها. وعلى عكس ما يفترضُه **سيرجنت**، فإنَّ انعدام ثقتي في المصادر ليسَت مُقدَّمة في هذا العمل. وكانت موجودة في كتابي الأوَّل **(الهاجريُّون، كامبريدج عام ١٩٧٧، مع مايكل كوك، نُقد بطريقة غير إيجابيَّة من قبل سيرجنت في JRAS 1978)**، لكنَّ الخلاصة الجدليَّة هنا مع توافُر الموادّ المرجعيَّة لا يمكنُ التَّعامُل معَها بالطَّريقة التقليديَّة الخاصَّة بأنصارِ **سيرجنت**. حتَّى الآنَ يردُّ **سيرجنت** ببساطة عبرَ إعادة التَّأكيد على الحالة البديهيَّة للطريقة التّقليديَّة. المُشاكَلات الّتي أبرزتُها وُضِعَت جانباً مع الملْحُوظَة التي مفادُها ”الإصلاح، كيلا نقولَ الهوسَ بتفسير القرآن أو التأويل، لكنَّ بيانَها المُلتوي بأنَّ تفسير القرآن ولد كُتلاً من المعلوماتِ الزَّائفة لا يشكِّلُ تقديراً بتمييز عملٍ مثل جامع البيان تفسير الطّبري،” **(ص.٤٧٩)**. لا أستطيعُ أن أرى الاعتراضات العلميَّة على استنتاجاتي ذات المصدر الحاسم هنا. كما أنَّني لا أرى شيئاً في الاتّهام الغريب والّذي مفادُه ”ترمي كلَّ مُقوِّمات الأحاديث في الوعاء، لتحرِّكَ بعضهم ببعض، وتستخدمُ الفوضى الناتجة لتتلاعبَ بموضوع هذه القضيَّة وهكذا حتَّى تحتدَّ وتصلَ إلى السَّخافة والقهقهة**!** حيثُ تقولُ: "الرّوايات الإسلاميَّة المُتعلِّقة بظهور الإسلام "، "تتألَّفُ من موادّ قليلةٍ لكنَّها رواياتٌ"، ولم لا، هذا ما تفعله الأناجيل؟ **(ص.٤٧٢)**. ذلك مع إضافة نغمةٍ أنثويَّة، إنَّ غرائب هذا الاتِّهام تكمنُ في احتجاج **سيرجنت** بالأناجيل، لكن ما كنتُ أناقشُه هو الأحاديث الإسلاميَّة المتعلق بظهور الإسلام باعتبارِه

تاريخَ خلاص تماماً كما تُعتبَرُ الأناجيل **(التِّجارة المكِّيَّة، ص. ٢٣٠، راجع٢٢١)**.

وبعد أن أكَّدَ إيمانَه في جوهر واقعية التَّقليد، عادَ **سيرجنت** ليوبّخَني لأنِّي لم أكتب عن مُعتقداتي الخاصَّة عندَما يعجزُ التَّقليد. وكما يقول، تشيرُ **كرونة** إلى أنَّ المصادر لا تعزو تجارة التَّوابل وغيرها من السّلع الفاخرة إلى قريش، لكنَّ "عدم وجود أدّلَّة أدبيَّة لا يثبتُ أنَّ قريشاً لم تداول فيها. فلماذا هذا التفاخُر عندَما يكونُ البيان في هذا الصَّدد بسيطاً وشأنُه أن يكونَ كافياً؟" **(ص.٤٧٤)**. لا شكَّ في أنَّ **بوليبه** سيوافقُ: "إنَّ المصادر الإسلاميَّة التي تناقشُها لاحقاً، وبطبيعة الحال، لا تشيرُ إلى التِّجارة في هذه السّلع الفاخرة"، وقالَ إنَّه يلحظ، وهذا يعني على ما يبدو أنَّه بالتأكيد يملكُ معرفةً مُسبَقة بأنَّ الأدبَ الثَّانويّ يجبُ أن أكونَ مُخطئاً، أو بدلاً من ذلك أنَّ الإسلاميّين بالطبع ليسوا سُذَّجاً حتَّى يستندوا بنظرياتهم على مصادر **(المجلَّة الدّوليَّة للدّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة ٤ (١٩٨٧)، ص.٧٠؛ بخطي المائل)**. وفي جميع الأحوال، تتحوَّل الحججُ لدى **سيرجنت** من الصَّمت إلى أن تصبحَ عاجزةً وذلك بسبب تناثُر الأدّلَّة: على سبيل المثال، إنَّ المصادر الأدبيَّة لم تذكر طقوسَ اصطيادِ تيس الجبل المذكور في مجموعةٍ من النُّقوش قبلَ الإسلام وقد نجَت حتى يومنا هذا في حضرَموت. "وهو دليلٌ سلبيٌّ على الرَّغم من أنَّه يشكِّلُ جزءاً كبيراً من حجَّة الدكتورة **كرونة" (ص.٤٧٢)**.

سيرجنت الآن على صوابٍ بأنَّ الحُجَج من الصَّمت هي غيرُ صالحةٍ عندَما تكونُ الأدّلَّة مُتناثِرة جداً بحيثُ لا يمكنُ للمرء أن يتوقَّعَ ظاهرةً مُعيَّنَةً ليتمَّ ذكرُها. إنَّ المصادر الأدبيَّة لا تقولُ الكثير عن الصّيد في مرحلة ما قبلَ

الإسلام جنوبَ المنطقة العربيَّة؛ وفي الواقع لم يقولوا الكثيرَ عن الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام جنوب المنطقة العربيَّة على الإطلاق؛ على الأقلّ ليسَ من المُستغرَب أن يغفلوا عن ذكر طقوس مُطارَدة تيس الجبل، ولا يستطيعُ أحدٌ أن يستنتجَ من صمتهم عن طقوس المُطارَدة في هذا السُّؤال أنَّها لم تكن موجودةً. لكنَّ المصادر الأدبيَّة تتحدَّثُ كثيراً عن التِّجارة المكّيَّة، بما في ذلك الكثير من السّلع التي تداولَ فيها المكّيّون؛ وفقاً لذلك يمكن أن يتوقَّع المرء منهم ذكر التِّجارة المكّيَّة في السلع الخارجية الفاخرة، إن وجَدَ مثلَ هذه السّلع، والفشلُ في القيام بذلك يجبُ بالفعل أن يكون ذا دلالةٍ مُهمَّة. كانَ تفاخرُ **كرونة** ضرورياً، أولاً، لأنَّ الجميعَ يؤمنون بأنَّ المصادرَ تقولُ إنَّ قريشاً تاجرَت في اللّبان والتَّوابل والحرير وما إلى ذلك؛ وثانياً، لأنَّ المعلوماتِ المُختلِفةَ جدَّاً في المصادر لا تشكِّلُ في الواقع دليلاً قويَّاً أنَّ قريشاً لم تُتاجِر في تلك السّلع. فإنَّ الأدّلَّة ليسَت سلبيَّة بحتة، ولا هي فقط إسلاميَّة: **ف.ي. بيترز**، الّذي وصلَ بشكلٍ مُستَقلٍّ للنتيجة نفسها مثلَما فعلتُ، يستنتجُ أنَّ مكَّة لم تشارك في التِّجارة الشَّرقيَّة وذلك من المعلوماتِ الكثيرة غيرِ الإسلاميَّة بخصوص هذه التِّجارة (**"التِّجارة في مكَّة قبلَ الإسلام" في ف. كاظمي و ر.د. ميكشيزي (مُحرَّران)، طريقة إعداد، نيويورك ولندن ١٩٨٨، ص.٧ وما يليها)**.

(٢) تجارةُ التَّرانزيت:

على كلِّ حالٍ يريدُ **سيرجنت** أن يحصلَ على كعكته ويأكلَها: يجبُ علينا التَّعامُل مع المصادر الموثوقة كما يجبُ علينا أن نضيفَ رصيدَ التِّجارة بالبضائع الفاخرة لقريشٍ والمجهولة للمصادر. ويستنتجُ بسلسلةٍ من البديهيَّات أنَّ قريشاً تاجرَت في الحرير **(ص.٤٧٣، ٤٧٩)**، ويدَّعي أنَّ ذلك مُتوافِقٌ مع

القصَّة الشهيرة لاتّفاق هاشمٍ مع البيزنطيّين: مع أنَّه يعترفُ بأنَّ القصَّة لا تذكرُ أيَّ إشارةٍ إلى الحرير، فقط إلى الثياب من الحجاز، "لكنَّ القماش الحجازيّ يمكنُ ببساطةٍ استيراد القماش إلى الحجاز برّاً أو بحراً، ويُدعى حجازيّ بالطَّريقة نفسها كما يُدعى اللبان الشّحري، على الرَّغم من أنَّه لا ينتجُ هناك بل يتمُّ جمعُه "**(ص.٤٧٥)**. فهل يمكنُ ذلك الآن؟ إنَّ القصَّة لا تستخدمُ بالفعل تعبير 'القماش الحجازي'، لكنَّه يصرِّحُ أنَّ قريشاً ستجلبُ للسُّوريّين بما يستطرفُ من أدمِ الحجاز وثيابه، "ما يُعتبَرُ درجةً أولى / نادراً من الجلد والقماش من الحجاز"، نسبةً لترجمة **سيرجنت (ص.٤٧٥)**. فهل يذهبُ **سيرجنت** حقّاً إلى حدِّ القولِ أنَّ الحرير الصينيّ العابر في منطقة الحجاز يمكنُ أن يوصَفَ في اللغة العربيَّة بعبارة ما يُستطرَفُ من الحجاز؟ أنا لا أستطيعُ تصديقَ الأمر. حيثُ يتمُّ تخيُّل الثّياب بوضوحٍ على أنَّها أحدُ أجزاء الأصل الحجازيّ كما السّلع الجلديَّة، وتُهمة **سيرجنت** التي أستعرضُها هي "عدم تجاهُل النَّصّ العربيّ غير الأنَّموذجي، لأنَّه عندَما أخذتُ منهم أصبحَت المنسوجاتُ الصُّوفية من دون مسوِّغ **(ص.٤٧٥)**. كما هو مُتوقَّع، أوردَ **سيرجنت** حقيقةَ الحرير المذكورة في القرآن **(ص.٤٧٩)**، ولكنَّ الحقيقة تؤكِّدُ أنَّ القرآنَ يذكرُ الحرير فقط بمعنى أنَّه معروفٌ لمُحمَّدٍ ومَن معَه، ولا يشيرُ إلى أنَّ قريشاً تصدِّرُه إلى البيزنطيّين. **(يوجد سوءُ استخدام أكبر للنّصّ القرآني بالنّسبة للتّجارة المكّيّة، انظر H. Motzki in J. Martin and R. Zoepffel (eds.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann ميونيخ ١٩٨٩، ص. ٦٠٩)** ومن المُفترَض أنَّ قريشاً اشترَت هذا الحرير كما فعلوا في سورية. (في الحقيقة إنَّ سورية قد تمَّ تحديدُها كمُصدِّر

للحرير في قصَّة هجرة الأزد). مع ذلك لا يعتقدُ **سيرجنت** أنَّ شيئاً يرجعُ لليمنيّين في الإنتاج الضَّخم للحرير ممَّا يؤدّي بهم لإعطاء المكّيّين بعضَه بغيةَ التَّصدير: "يمكنُ أن يكونَ الحرير ليس فقط منسوجاً في اليمن قبلَ الإسلام ولكنَّه تمكَّن على الرَّغم من ذلك من مُنافَسة بلدان أخرى" **(ص.٤٧٤)**. هل يمكنُ ذلك؟ أنا لستُ على علم بإدخال دودة القزّ إلى اليمن قبلَ الإسلام، والاقتراح بأنَّ اليمن يمكنُ أن تتنافسَ معَ الصّين بالنّسبة لإنتاج الحرير يبدو لي أمراً غيرَ قابلٍ للتَّصديق بعض الشيء.

ويمكنُ تلخيص ادّعاء **سيرجنت** لتجارة الحرير القرشيّ على النَّحو التَّالي: (أ) ليس لدينا أيُّ دليلٍ أنَّ عربَ الجنوب قد استوردوا الحريرَ من سيلان في القرن السَّادس، مركز التِّجارة في ذلك الوقت. حتى أنَّ تجَّارَ **سا- بو** المُشار إليهم من قبل **فا- هسين (Faxian)** في القرن الخامس في سيلان هم ليسوا من الصَّابئة **(راجع ب. بايلوت في نشرة de l'École Française d'Extrême-Orient ، ص ٣٥٦، علماً ١؛ مُعرَّف. في رسائل وتعاميم T'oung Pao ، ١٣ (١٩١٢)، ص. ٤٥٦ وما يليها، والتي كانَ ينبغي أن يُستشهَدَ بها في التِّجارة المكّيَّة ص. ٤١، الحَظْ ١١٩ الملحقة بها)**. (ب) ليس لدينا أيُّ دليل أنَّ جنوب المنطقة العربيَّة ينتجُ الحرير من تلقاء نفسه.(ج) لا يوجَدُ مصدرٌ يردُّ الفضل في تجارة الحرير لقريشٍ. (د) إنَّ الروايات الإسلاميَّة مع جوهرِها الموثوق به عن الواقع تعرِضُ قريشاً على أنَّها المُصدّرُ للقماش/ الملابس من الحجاز إلى سورية. و(ه) تصفُ الحريرَ كسلعةٍ سوريَّة. (و) إنَّ المصادر البيزنطيَّة لا يقلُّ جوهرها الموثوق به عن الواقع بما تفترضُه ويتمثَّلُ بحصولِ البيزنطيّين على الحرير الخاصّ بهم من الوُسطاء الفارسيّين، ضمنَ

مُحاولةٍ لكسرِ الاحتكارِ الفارسيّ باستخدام الوسطاء الإثيوبيّين كبديلٍ، وعندَما فشلَ الأمر، تمَّ استخدامُ الأتراك. وفي (ز) تؤدّي بديهيات **سيرجنت** إلى استنتاجٍ مفادهُ أنَّ قريشاً يجبُ أن تكونَ قد صدَّرت الحرير إلى البيزنطيّين. بيدَ أنَّ البديهيات لا يمكنُ لها إلاّ أن تدعمَ المصادرَ تلك على حساب هذا النوع من العنف، سواء الإسلاميَّة أم غير الإسلاميَّة، ثمّ هناك شيءٌ خاطئٌ بالتأكيد مع البديهيات؟ حيثُ لا أستطيعُ أن أرى ما هو غيرُ منطقيّ، غيرُ عقلانيّ، ومُشوَّش، مُجرَّدٌ من المبادئ أو مُعتِّمٌ (بعمدٍ أو بلا عمدٍ) حولَ هذا الاستنتاج.

(٣) إيلاف:

تذكرُ سورة قريش (١٠٦) إيلاف الغامضة، والتي تشرحُ قصَّة هاشم المذكورة أعلاه عن جوازاتِ المرورِ الخاصَّة بقريشٍ مع القبائل لعبور أراضيها والتي كانَ عليهم اجتيازُها لبلوغ زبائنهم. وحتى الآن تمَّ قبولُ هذا التفسير بشكلٍ عام، لكنَّ رواياتٍ أخرى تقدِّم تفسيرات مُختلِفة، ونناقش في **التِّجارة المكّيَّة** أنَّ كلَّ الرّوايات هي مجرَّد تخمينٍ. يتفاعلُ **سيرجنت** مرَّةً أخرى ببساطة عبرَ إعادة تأكيد وجهة النَّظر التقليَّدية: كانَت إيلافُ اتفاقيَّةً لجواز مرورٍ، تماما كما تقولُ قصَّة اتّفاق هاشمٍ. ويشيرُ إلى أنَّ رفضَ القصَّة يشكِّلُ صعوبةً أكثرَ في شرح هيمنة قريشٍ **(ص.٤٧٣)**، وهو صحيحٌ، لكنَّه لا يشكِّلُ حجَّة في خدمة الموثوقيَّة، وإنَّ مثل هذا النَّوع من الاتّفاقيات في قصَّة هاشم هو في الواقع موجود في المنطقة العربيَّة **(ص.٤٧٩)**، وهو أيضاً صحيح، لكنَّه لا يشكِّلُ اعتراضاً على حجَّتي. كلُّ الرِّوايات التي تشرحُ معنى إيلاف تصفُ مؤسَّسات يمكنُ أن تكونَ عربيَّة الأصل، لكنَّ ذلك، كما أشرتُ، "يؤدّي إلى إثبات أنَّها صنيعة رجال على دراية بالعادات والتّقاليد العربيَّة: توضّح طبيعتها المتُناقضة

تماماً على أنَّها مُعَدَّة من دون النَّظر إلى العادات والتّقاليد في مكَّة التّاريخيَّة "**(التِّجارة المكّيَّة، ص.٢١٢)**. ومع ذلك، يرفضُ **سيرجنت** ببساطة الدَّليلَ المُعارِض.

تُصرِّحُ بعضُ الرّوايات في تفسير **سورةِ قريش (١٠٦)** أنَّ السُّورة تشيرُ إلى بداية التِّجارة المكّيَّة (على سبيل المثال ابن الكلبيّ) بينَما البعض يشيرُ إلى نهايتها (كذلك على سبيل المثال ابن الكلبيّ). بما أنَّ **سيرجنت** "يدركُ" أنَّ السورة لا يمكنُ أن تشيرَ إلى نهاية التِّجارة المكّيَّة، حيثُ وجَّه ادّعاءَه نحوي بأنَّني لم أفهم المصادرَ، وقدَّمَ ترجمةً بديلةً عن تفسير الكلبيّ في **(ص. ٤٧٨)**. وفقاً للكلبيّ، اعتادَت قريشٌ على القيام بالرَّحلات التّجاريَّة السنويَّة إلى سورية واليمن حتَّى اشتدَّ عليهم الجهدُ، وعندَها أخذَ اليمنيُّون على عاتقهم مهمَّة تموين مكَّة.

لقد قُمتُ بترجمة "حتى اشتدَّ عليهم الجهدُ" كما في " أصبحَت الأعباءُ كبيرةً جدّاً بالنّسبة لهم"، بينما قدَّم **سيرجنت** المعنى على أنَّه " حتّى الإجهاد جهد، يجب أن يُفهَم بمعنى "جفاف") أصبحَ حادّاً بالنسبة لهم"؛ ثمَّ استمرَّ من خلال هذه التفسير حتى يُفهِمَ أنَّ أهلَ قريشٍ توقَّفوا عن التِّجارة، لكنَّ **سيرجنت** يتناولُ هذه القصَّة بالنّسبة لتموين اليمنيّين لهم بأنَّها فقط في أثناء مرحلة الجفاف: "ليس هناك ما يدلُّ على توقُّف رحلات قريشٍ إلى الشَّمال أو الجنوب".

وفيما يتعلَّق بمعنى كلمة جهد، يضيفُ **سيرجنت** "إنَّ الجفافَ من شأنه جعل المعنى جيّداً في تفسير الكلبيّ؛ لكن لا أستطيعُ أن أجدَ أيَّ دعمٍ لغويّ لذلك، أمَّا تفسيرُ مُقاتِل فيتضمَّنُ {فشقَّ عليهم الاختلافُ}، "كان الذهاب

والإياب مرهقاً لهم"، ممَّا يوحي بأنَّ كلمة جهد ضمن تفسير الكلبيّ يجبُ أن تُفهَمَ أيضاً على أنَّها (الكدح) بالمعنى الحرفيّ للكلمة. وفيما يتعلَّقُ بالآثار المُترتّبة على الجهد، كيفما فُهِمَت، سأجرؤ على تقديم النَّصّ بأنَّه يصفُ قريشاً كما يحدثُ في الرّحلات التّجاريَّة حتى نتوصَّلَ لشيءٍ آخر، ثمَّ هناك دلالةٌ على أنَّهم في الواقع لم يستمرُّوا بهذه الرّحلات. ويُقالُ إنَّهم فعلوا ذلك أيضاً في تفسير مُقاتِل: كانَت الرّحلاتُ شاقَّةً ووضعَ الله برحمتِه حدّاً لها. و يوجَدُ في تفسيرِ الطَّبريّ ما ينصُّ أنَّ الله قد نهاهم عن الذَّهاب في هذه الرّحلات لأنَّها لم تترُك لهم الوقتَ لعبادته. لقد ذكرتُ كلَّاً من هذه التَّفاسير ضمنَ **(التِّجارة المكّيَّة، ص.١١٠)** ولا أرى كيفَ تمكَّنَ **سيرجنت** من تقويض تفسيري بمجرَّد إعادة تفسيرٍ واحدٍ.

على عكس ما يدَّعي **سيرجنت (ص.٤٧٨)**، لا يهمُّ إذا ترجمنا كفاهم المؤنة/ معونة الأسفار في تفسير الكلبي بأنَّها "خلَّصَهم عناءَ الرّحلات" **(كرونة)** أو " أنّه أمدَّهم [مع ما سوف يحصلُ لهم] من الرّحلتَين "(**سيرجنت**): في كلا الاتّجاهَين، شاءَ الله أنَّه من غير الضّروري لقريشٍ السَّفر. يضيفُ تفسير مُقاتِل أنَّ الله كفاهُم مؤنةَ الخوفِ والجوع"، والتي يتمُّ تقديمها بسهولة أكبر"يحميهم من متاعبِ الخوفِ والجوع" ثمَّ "أمدَّهم بالمؤنة [كانوا يحصلون عليها عبر الذَّهاب في الرّحلات التي تُسبِّبُ] الخوفَ و[التي كانَت تُستخدَم لإنقاذ أنفسِهم من] الجوع "، كما يمكنُ أن نترجمَ بسبب وجهات **سيرجنت** على معنى كلمة (كفى) لو كانَت صحيحة. ولكن كيفما كانَت التَّرجمة ، فإنَّ الرّوايات تدورُ بوضوحٍ حولَ نهايةِ التّجاريَّة المكّيَّة.

يلحظُ **سيرجنت** بالفعل أنَّ تفسيرَه الخاص يتركُ تناقُضاً واحداً من دون المَساس به: يقولُ الكلبيّ: إنَّ قريشاً كانُوا يذهبونَ في رحلاتِ تجارةٍ [وتوقَّفَت بعدَ ذلك]، في حين إنَّ ابنَه (ابنَ الكلبيّ) يقولُ إنَّهم لم يذهبوا [وبدؤوا بعدَ ذلك]. لكنَّه يتركُ التَّناقُض باعتبارِه نهايةً مجهولةً **(المَرجِع نفسه)**. كلُّ النَّظريَّات تتركُ النّهايات المجهولة، لكنَّ بعضَها تركَ أكثرَ من غيرها. تقدِّمُ التِّجارة المكّيَّة عدداً كبيراً من النّهايات المجهولة التي كتبَها النَّهج التقليدي لليسار وتدَّعي الآن أنَّها كثيرة حتّى يتمكَّنَ النّهجُ التّقليديّ من إعادة النَّظر فيها. مرَّةً أخرى، لا أستطيعُ أن أرى ما هو غيرُ منطقيّ، والخلط وهكذا دواليك بشأنِ الحجَّة.

(٤) نظرية "سيرجنت" حولَ رجل الدّين:

اقترحَ **سيرجنت** في عام ١٩٦٢ أنَّ مُحمَّداً يجبُ أن يُنظَرَ إليه على أنَّه رجلُ دينٍ من النَّوع الّذي لا يزالُ موجوداً في حضرموت الحديثة، مثلما تمارسُ وظيفةُ النَّسب الهاشميّ (الأسياد) دوراً في حماية المُقدَّسات ووسيطاً بينَ القبائل المُتحارِبة من حولِهم. يشكِّلُ ما سبقَ نظريةً جذَّابةً لما أشرتُ إليه من ثناءٍ في كتابٍ آخر **(عبيدٌ على خيول، كامبريدج عام ١٩٨٠، الحَظْ ٧٢؛ استعرض بشكل أكبر قليلاً ضمن مزاجٍ ملائمٍ من قبل سيرجنت في JRAS 1981)**، لكنَّها لم تكُن قد تقدَّمَت بشكلٍ صحيحٍ أبداً، ناهيكٍ عن إجراءِ التَّجارب؛ فإنَّ كلَّ ما كتبَه **سيرجنت** عن هذا الموضوع يعبِّرُ عن مقاطعَ قصيرةٍ معَ القليل من التَّوثيق ومن دون نقاشٍ في جميعِ المشكلات التي تحدثُها هذه الأطروحة. لقد قمتُ بتسليطِ الضَّوء على هذه المشكلات في **التِّجارة المكّيَّة**، والتي يتفاعلُ **سيرجنت** من خلالها عبرَ اتّهامه لي بسوءِ الفَهم وذلك حسب كتاباتِه وطبيعة المُجتمَع العربيّ. والآن دعونا نلقي نظرة على سوء فهمي.

يشيرُ كتابُ **التِّجارة المكّيَّة** إلى أنَّه من الصَّعب تمثيلُ قريش (أو أيّ فرع منها) كما الأسياد وذلك بسبب:(١) عدم انتشار مؤسَّسة رجال الدّين كما يبدو في شمال المنطقة العربيَّة، سواء كانَ ذلك في عصور ما قبلَ الإسلام أم العصور الحديثة. (٢) إنَّ حقيقةَ تواجُد السَّادة والأشراف في شمال المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام لا يعني أنَّ ثمَّة أولياء\قديسين هناك. (٣) وُصِفَت قريشٌ على أنَّها مُحبَّة للحرب بينَما كانَ الأسيادُ الحضارم غير مُسلحين. (٤) لا يتمُّ عرضُ قريشٍ كمُصلِحة للنّزاعات بينَ القبائلِ من حولِها. وتستندُ هذه الانتقادات على الاستخدام التقليديّ للمصادر، ويتجلَّى اجتهادي في اختبار النَّظريّة من حيثُ قواعدُها الخاصّة، ومع ذلك باعتماد نهج أكثر تطرُّفاً للمصادر، وتحويل انتباهي من نظريةِ **سيرجنت** في الصُّورة العامّة للمكيّين قبلَ الإسلام، وأقترحُ أيضاً (٥) إنَّ مكَّة قد لا تكونُ حرماً.(٦) وإن كانَت، فإنَّ قريشاً لم يكونوا أوصياء عليها.

لا يعلِّقُ **سيرجنت** على النّقطة (١). وردَّ بالنسبة للنّقطة (٢) برفض التُّهم التي قرأها بما يخصُّ كلّ سيّدٍ وشريفٍ في المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام باعتبارهم رجالَ دينٍ: "أذكرُ حالاتٍ مُحدَّدةً حيثُ تمَّ استخدامُ مُصطلَح (سيّد) على أنَّه "يرتبطُ مع وظائفَ يمارسُها أولئك الّذين وُهِبوا سلطة الرُّوحيّ" ، كما يقولُ في **(ص. ٤٧٧)**. لا شكَّ أنَّه يرى نفسَه بذلك، لكنَّ القارئ يجبُ أن يرغبَ بالتغيير. يبدأ في **سادة حضرموت (لندن ١٩٥٧)** بالإعلان أنَّه في العصور القديمة يتمُّ استخدامُ كلمة "الشَّريف" للإشارة على الأشخاص الحائزين على التمييز الرُّوحي"، مُضيفاً أنَّ "سيّد" تعني الشَّيءَ نفسَه؛ وبعبارةٍ أخرى، يحدِّدُ المُصطلَح على أنَّه يشيرُ إلى من يُمسك بوظائفَ

روحيَّة دائِمة، وكانَت النتيجةُ المُستغرَبة أنَّ كلَّ سيّدٍ وشريفٍ يترافقُ مع هذه المهامّ: هشام بن المُغيرة يوصَفُ أنَّه سيّدُ بني مخزوم، نبيلٌ يكرِمُ ضيوفَه، وهو ما يمكنُ لأيّ زعيم قبيلةٍ أن يفعلَه، لكنَّ **سيرجنت** يذهبُ إلى القول إنَّه يغطّي التَّكاليف من عائدات المعبَد؛ ويتمُّ تحديدُ بعضِ خصومِ الإسلام على أنَّهم أسياد، والتي تعني من منظور **سيرجنت** أنَّ مُعارَضَتهم تعكسُ وظائفَ روحيَّة؛ بعضُ الأسياد ساعدوا بتحويل الآخرين إلى الإسلام، ومن منظور **سيرجنت** إنَّ تأثيرَهم يختلفُ عن زعماء القبائل، وهكذا دواليك **(أسياد، ص. ٤ وما يليها)**. إنَّ الكلماتِ (السَّيّد والشَّريف) في جميعِ الحالات هي نفسُها التي تُوحي له بوظائفَ روحيَّة، ومن المعروفِ أنَّ كلا المُصطلَحين يعني ببساطة الزَّعيم القبليّ أو النَّبيل في المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام واكتسبَت دلالات دينيَّة فقط عندما جاءَت لتكونَ مُخصَّصة لنسلِ النَّبيّ في القرن العاشر **(كارلونلينو C.A. Nallino في عمله Raccolta di Scritti، المجلد الثالث، روما ١٩٤١، ص ٦٤ وما يليها، كريستيان سنوك هورجرونج، مكَّة، المجلد. i، لاهاي عام ١٨٨٨، ص. ٥٦ وما يليها؛ EI[1]، s.v. الشريف)**.

بالنّسبة للنّقطة (٣) تجلَّت اعتراضاتُ **سيرجنت** "أنا لا أقترحُ أنَّ" الأولياء\القديسين "لا يقاتلون... ومَنْصَب آل ذيب في وادي حضرموت، الّذين كنتُ أعرفهم شخصيًّا، خاضَ لعدَّة سنواتٍ مع سلاطين الدّولة الكثيرية، وبالطَّبع اليمنيُّون الزَّيديُّون، والأئمة، مُحِبُّون للحرب حقيقة"(ص ٤٧٧). لكنَّ الأئمة الزَّيديّين لا صلةَ لهم بما نحنُ مُهتمُّونَ بالسَّادة الحضارم، وينصُّ سيرجنت صراحة أن هؤلاء السَّادة لم يحملوا الأسلحة **(راجع له'' Société et gouvernement en Arabie du**

"في Sud" ، أرابيكا ١٤ (١٩٦٧)، ص. ٢٩٠ = له 'جنوب المنطقة العربيَّة العوام\عامَّة الشَّعب، المتُسلِّقونَ والوجهاء، تحرير. C.A.O. van Nieuwenhuijze ، ليدن ١٩٧٧، ص. ٢٣٨، مؤلفين آخرين أشاروا لهذه النقطة أيضاً). وقالَ إنَّه لا يذكرُ أنشطةً من مَنْصَبِ آل ذيب في عملِه السَّابق، لكنَّني بعدَ ذلك أودُّ أن أشيرَ إليها أيضاً. وقال إن مَنْصَب آل ذيب لم تقاتل أحداً، لكنَّ التحريض على قبائل التميمي كانَ البديل **(سيرجنت، "الحرم والحوطة" في Mélange طه حسين، القاهرة ١٩٦٢، ص.٤٧؛. مُقارَنة عملِه سادة، ص.١٨، مع سادة أبي بكر)**؛ و ينصُّ **سيرجنت** صراحةً أنَّ رجالَ الدّين الّذين شاركوا في الحرب تعرَّضوا لانتقاداتٍ شديدةٍ من جماعات السَّادة الأخرى لتبنّي طرائق البدو، وحمل السّلاح **"(سادة، ص.١٧، راجع ص.١٩)**، ونلحظ أنَّه "وبطبيعة الحال، لم يكن الأولياء\القدّيسون بعيدين عن استخدام القوَّة كما يُفترَضُ لهم أن يكونوا؛ لكنَّهم إن خاضوا الحربَ، فإنَّهم يفعلون ذلك بسببِ الاحتجاجات" في إشارةِ القارئ إلى فقراتٍ مذكورة أعلاه في عمل **سيرجنت**، بما في ذلك تلك الموجودة على مَنْصب آل ذيب، ومُشيراً إلى أنَّ أنشطةَ قريشٍ الحربيَّة لم تولّد انتقاداتٍ **(التِّجارة المكّيَّة، ص.١٨٣)**. هنا كما في حالات أخرى، يخلقُ **سيرجنت** نظريَّته حولَ سوءِ فهمي المُفترَض عن عمله من خلال التَّظاهُر أنَّه لم يلحظ توقُّعي لاعتراضاته.

أما النّقطة (٤)، فإنَّ **سيرجنت** يعترضُ ويصرِّح "إنَّ ذلك يشوِّهُ تماماً المعنى الّذي قصدته (في طريقة يقصدُ بها أنموذج الكتاب ككلٍّ) جازماً بأنَّني قلتُ عن حُرَّاس المُقاطعات المُقدَّسة في حضرموت إنَّهم عزموا على حلِّ نزاعات القبائل من حولهم"عن طريق مكافأة لاعترافهم بحرمة [المقاطعات

المُقدَّسة]". في المقام الأول، الوصي (الأوصياء) على القطاع هم القبائل أنفسهم. [في المركز الثّاني؟] تحكيم نزاعاتهم هو النظر الثانوي لجميع الأطراف المعنيَّة" **(ص. ٤٧٧)**. والحجَّة الضّمنيَّة هي أنَّه ليس من الضَّروري لقريشٍ أن تترافقَ مع وظيفة التَّحكيم من أجل التّعرُّف عليهم على أنَّهم سادةٌ ليكونَ ذلك صحيحاً.

ولكن اعتراض **سيرجنت** على استخدامي لكلمة "وليّ أمر" هو أمرٌ سخيفٌ، وتتجلّى السَّخافة كلَّها في إضاعة الوقت مرَّة تلوَ الأخرى. إنَّ القبائل المُحيطة بالقطَّاع المُقدَّس هم في الواقع أوصياء عليه، بمعنى أنَّهم يحافظونَ ويدافعونَ عن حرمته، ولكن كلمة "الوصيّ" هي التَّرجمة القياسيَّة لمُصطلَحات مثل سادن وحاجب، وبالتالي هي مُخصَّصة لسيّد القطَّاع نفسه: استخدامي لا يعكسُ نقصَ الفهم، فقط الاتفاقيَّة هي التي كانَت مألوفة تماماً **لسيرجنت (راجع له "الحرم والحوطة"، ص. ٥٣: "قصي، نظن أنه أول مَنْصَب من مبينهم، كانَ السيد والوصي على المزار")**. وبقيَّةُ الادّعاء أكثرُ خطورةً، لكنَّه أيضاً أقلُّ وضوحاً. بالكاد يمكنُ **لسيرجنت** القولَ إنَّ المَنْصَب له علاقة بسيطة مع تسوية المُنازَعات، لأنَّه هو نفسُه يصفُ مراراً وتكراراً بأنَّهم صانعو السَّلام ضمنَ عمله السَّابق: "في نهاية المطاف يعمل [المَنْصَب] كوسيط" **(سادة، ص.١٥)**. "الأرباع هي سيئة السُّمعة لنزاعاتهم ... يمكنُ للوسيط في كثير من الأحيان أن يكونَ سيّداً"؛ "إنَّ الحكَّام التقليديّين هم السَّلاطين أو سادة القوم، السَّادة والأشراف، والمشايخ"؛ "إنَّ سيّد القطاع، سيّد أو أحد المشايخ، ويقومُ بدور الحكم بينَ هذه القبائل في نزاعاتهم الدَّائمة" **(جنوب المنطقة العربيَّة، ص.٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤ = "Société"، ص.٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥)**. عندما

اشترى مُعاويةُ دارَ النَّدوة من بَنِي عبد الدَّار، بافتراض أنَّه كانَ مَنْصَباً، وبالتالي هي "وظيفة زعيم في التَّحكيم وتسوية المُنازَعات" **(الحرم والحوطة ، ص ٥٤).**

كذلك لا أرى أنَّني أشوِّهُ ما يعنيه **سيرجنت** من خلال تقديم حلِّ النِّزاع كمُكافأةِ رجالِ القبائل للاعترافِ بحُرمة الحوطة. لشيء واحد، فمن البديهي القولَ إنَّه من غير المُرجَّح لرجال القبائل الدّفاع عن القطاع المُقدَّس، وتقبيلُ يد سيّد المَنْصَب، وإرسال الهدايا له و حتَّى خوض الحروب لصالحه ما لم يكُن لرجلِ الدين ما يقدِّمهُ لهم بالمُقابِل. ماذا يحصلُ لرجال القبائل في حال خروجهم عن هذا الاتّفاق؟ الإجابة الضّمنيَّة في كتابات **سيرجنت** الخاصَّة هي تسوية المُنازَعات، وهي أيضاً الإجابة التي يحصلُ عليها المرءُ لعمل رجال الدّين في أماكنَ أخرى من الشَّرق الأوسط مثل **(ي. غلنر، قديسين من الأطلس Saints of the Atlas، لندن ١٩٦٩)**. لسببٍ آخر، ينصُّ **سيرجنت** صراحةً أنَّ "المصدر الحقيقي للسّلطة السّياسيَّة [في جنوب المنطقة العربيَّة] يقعُ على عاتق شيوخ القبائل الّذين لن يقبلوا أيَّ سيطرة من قبل أقرانهم. الحلُّ لهذا المأزق قد تمَّ حتَّى قبلَ الإسلام من خلال تطوُّر المُنظَّمة المُرتكِزة بناءَ على القطَّاع المُقدَّس، الحرم، تُدارُ من قبل الطَّبقة الأرستقراطيَّة الدينيَّة الموروثة، المُحترَمة والمَحميَّة بوساطة القبائل. بوصف العائلة المُقدَّسة مُسيطِرة على القطّاع المُقدَّس الّذي يستمدُّ سلطته من مصدرٍ إلهيٍّ أو خارقٍ حيثُ يمكن للقبائل أن تقبلَ بسلطتِها في بعضِ المسائلِ من دون فقدان الشَّرف"**(جنوب المنطقة العربيَّة، ص. ٢٤٣؛ 'Société' ؟، ص. ٢٩٥)**. بقدر ما أستطيعُ أن أرى، يقولُ **سيرجنت** هنا ما أقوله لكم باستخدام كلمات مُختلِفة.

النَّقد الحقيقيّ الوحيد الّذي يمكنُ أن أستخلصَه من اتّهامات سيرجنت هو أن أكونَ أسأتُ فهم طريقةِ تصرُّف رجالِ الدّين بدورهم كوسطاء: هم عادة لا يقومونَ بتسويةِ النّزاعاتِ شخصيّاً، وإنَّما يتزعمونَ تسويةَ المُنازَعات التي يقومُ بها أشخاصٌ آخرون. " يوفِّر المَنْصَبُ المكانَ والإشرافَ، وهذا الدَّور، أيّاً كانَت مساهمتُه في تسوية المُنازَعات، هو بالتأكيد ليسَ "إقامة العدل"، المُقدَّس أو غير ذلك. تُسوَّى عادةً نزاعاتُ رجال القبائل في اجتماعاتِ رؤسائِهم ووجهائِهم ... "**(مراجعة، ص.٤٧٧)**.

وهذه الآن نقطةٌ يمكنُ للمرء استخراجها بصعوبة من أعمالِه السَّابقة. يفسِّرُ هنا **سيرجنت** أهل المَنْصَب كوسطاءٍ وحكَّامٍ من دون أن يتدخَّلَ فعليّاً في المُنازَعات؛ وبما أنَّه مُسهِبٌ في سعيهم لتطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة **('Société'، ص.٢٩٤ = 'جنوب المنطقة العربيَّة'، ص.٢٤٢)** ويصفُ قريشاً على أنَّها من سادة مَنْصَب والقُضاة على حدٍّ سواء، من دون أن يتمكَّنَ المرءُ بشكلٍ طبيعيّ من الأخذ أنَّ قولَه يصفُ سادةَ مَنْصَب بأنَّهم قُضاة بينَ الناس. ويصرُّ الآن أنَّ "الدكتورة **كرونة** ... تشوِّهُ ما أودُّ قولَه عن قُريشٍ. لا يوجدُ أيّ موقعٍ أقترحُ فيه أنَّهم كانوا "ينشرونَ العدالة المُقدَّسة"**(مراجعة، ص.٤٧٧)**. لكنَّه يشيرُ إلى أنَّ قريشاً كانَت عائلةً مُقدَّسةً **("الحرم والحوطة"، ص.٥٣، بشأن كل المُنحدِرين من قصي)** وأيضاً على أنَّهم كانوا قضاةً **('مواثيق السُنَّة الجامعة'، BSOAS ٤١ (1978)، ص.١ وما يليها، عن "سلسلة من الأسلاف" عن مُحمَّد)**، وأنا لا أرى أيَّ نوعٍ من التَّشويه قد قمْتُ بإثارتِه في إعادةِ صياغةِ الرّجال والقُضاة المُقدَّسين على أنَّهم ناشرون مُقدَّسون للعدالة. (في كثير من الأحيان يبدو أنّ **سيرجنت** يظنُّ أنّي شوَّهتُ رسالتَه تماماً عن طريق

إعادة صياغتها بكلماتٍ خاصّةٍ بي.) باختصار، إنَّ كتاباتِ **سيرجنت** تعبِّرُ حتى الآن كما لو أنَّ سادةَ مَنْصَب يقومون بتسويةِ النزاعات شخصيَّاً: إذا كانَ قد أساءَ الفهم، فهذه مشكلتُه وحدَه.

لكن هل أساءَ **سيرجنت** الفهم؟ في مراجعته **(ص.٤٧٧)** زعمَ بقوله"أنا لا أشيرُ إلى أنَّ عبد المُطَّلب جدّ النَّبيّ، وغيرَه من بيتِ هاشمٍ كانوا حُكَّاماً، كما ذكرَ مُحمَّد بن حبيب البغداديّ في كتابيه المُحبر والمُنمق في أخبار قريش، ذكرَ أيضاً غيرَها من دُورِ الحكم في قريش وعائلاتٍ حاكمة أخرى في المنطقة العربيَّة. في المقام الأول تعاملَ حكَّام قريشٍ مع تجمُّعٍ قبليٍّ بشكلٍ مُباشَر ولكن هذا لم يمنعهم من التَّصرُّف في الأمور الخارجيّة لتلك المجموعة. "لا أعرفُ من أين استشهدَ **سيرجنت** بالمقاطع ضمنَ السُّؤال، أعرفُ فقط من أين استشهدتُ أنا بها **(التِّجارة المكّيَّة، ص.١٨٨)**، وإذا أصرَّ **سيرجنت** أنَّ الهاشميّين وغيرهم من القرشيّين كانَ دورُهم مثل الحكَّام، إذن فهو في الواقع يدَّعي أنَّ قريشاً كانَت ناشرةً [مُقدَّسة] للعدالة، بالنسبة لحكَّام الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام لم يكن يتوافرُ لهم مكانٌ لتسوية المُنازَعات، و على العكس من ذلك فقد كانَت تسوية النّزاعات شخصيَّة وعلاوة على ذلك كانَت من خلال تقديمِ الطّرفَين معَ الحَكم الفعليّ. (والمُرجَّح أنَّ هذا هو سببُ ترجمةِ **سيرجنت** (حكَّام) باسم 'قُضاة الحكُم أو "قاضٍ- حكَم) ، **(راجع سادة ص.٤٠؛ ' السُنَّة الجامعة'، ص.١ وما يليها)**. إذن هل نستدلُ أنَّ قريشاً خرجت من دورِ مَنْصَب من خلال العمل كقُضاةٍ أو سادةِ مَنْصَب قاموا بدورِ القُضاة بعد ذلك كله؟ لا أستطيعُ استخراجَ الإجابةِ على هذا السُّؤال من مهاتراتِ **سيرجنت**، على ما يبدو أنَّ مجموعَ وجهاتِ نظرِه بشأنِ هذه المسألة يجري ضمنَ

ما يلي:(أ) كانَ لقريشٍ مهامٌّ سادة مَنْصَب في العصر الحديث. (ب) لا أهمّيَّةَ يمكنُ أن ترفقَ باعتراضِ **كرونة** بأنَّ قريشاً لم تحكم ضمنَ المُحيط بل كانَت تحكمُ فيما بينَها، كما أشارَت **كرونة** بنفسِها. (د) يُفترَض لقريش أن تكونَ حكمَت بينَ القبائل التي اعترفَت بها حرماً. (ه) باختصار، تصرُّفُ سادةِ قريشٍ كما لو أنَّهم قُضاة للقبائل المُتناحِرة من حولهم، لذلك كانوا سادة مَنْصَب، إذن فإنَّ **كرونة** مازالَت مُخطئة عندَما فكَّرَت بالدورِ المُناسبِ على أنَّهم قُضاة. لهذا كله، تستجيبُ **كرونة** عن طريق طلبِ توضيحٍ لوجهاتِ نظر **سيرجنت**.

في الوقتِ نفسهِ دعونا نتَّفقُ أنَّ سادةَ مَنْصَب قد وفَّروا المكانَ وزعامتَه، لكن بالتَّأكيد من دون الاستغناء عن تحقيق العدالة، المُقدَّسة أو غير ذلك. ولهذا انعكاسات مُهمَّة على تفسير **سيرجنت** حولَ وظيفة مُحمَّد في المدينة. يرى **سيرجنت** مُحمَّداً أخاً صغيراً لعائلةٍ مُقدَّسة هاجرَ إلى يثربَ حيثُ ثبَّتَ نفسه على أنَّه سيّدَ مَنْصَب لحرمٍ من تلقاءِ نفسه؛ وأعلنَ "عُرفَ المدينة"\ "دستورَ المدينة" بالفعل كونَ يثربٍ حرماً ونُصَّ في الفقرة الشَّهيرة "وَإِنَّكُمْ مَهْمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فإِنَّ مَرَدّهُ إِلَى اللهِ عَزّ وَجَلّ وَإِلَى مُحمَّد صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلّم" حيثُ كانَت ترجمةُ **سيرجنت ("السُنَّة الجامعة"، ص.٢٤)**. لهذا المقطع كما في "مهما كانَ الشَّيءُ الّذي اختلفتُم فيه، يعودُ مرجَعهُ إلى الله عزَّ وجلَّ، وإلى مُحمَّد، صلَّى الله عَليهِ وسَلَّم". خوَّلَ مُحمَّداً هنا تسويةَ النّزاعات، لكن في حال عدم مُشارَكة سادةِ المَنْصَب في هذا النَّشاط، فإنَّ نصفَ حجّة **سيرجنت** قد سقطت.

بناءً على تصريحاتِ **سيرجنت** ١٩٩٠ يمكنُ للمرء أن يرى أنَّها لم تأخذ موقفاً. في عام ١٩٦٢ علَّق **سيرجنت** على الفقرة السَّابقة كما يلي: "مَردّه في

المناطق القبليَّة في جنوب المنطقة العربيَّة" أو مرجعَه هو شخصٌ، سلطانٌ، مُختارٌ أو ما شابَه ذلك، وهو حجَّةٌ في القانون القبليّ. نتعلَّم من ما يسمَّى بـ "دستور المدينة" أنَّه في حالة وجود نِزاعٍ قبليٍّ [كهذا] فإنَّ مَردّه الله و مُحمَّد **("الحرم والحوطة"، ص.٤٤؛ بخطّي المائل)** في عام ١٩٦٤ وعلَّق بنحوٍ مُماثِل: "وأخيراً، يرصدُ مُحمَّد المَرَدّ، ذلك كما يشيرُ إليه القبائل في جنوب المنطقة العربيَّة حالياً، في الخلافات المعنيَّة بالاتّفاق [كهذه] ... في جنوب المنطقة العربيَّة تطبَّق هذه الشُّروط على رؤساء العشائر أو أفراد القبائل ذوي الخبرة في القانون العرفيّ القبليّ" **("دستور المدينة"، الثقافة الإسلاميَّة ٨ ،١٩٦٤، ص ١٣؛ بخطي المائل)**. وبعبارة أخرى، تعطي هذه الفقرة المُهِمَّة مُحمَّداً دوراً يرتبط به تقليديَّاً معَ زُعماء القبائل، لا بارتباطه معَ رجال الدّين وهذا الآنَ يجعلُ الشُّعور كاملاً بأن نعرفَ أنَّ زعماءَ القبائلِ يحكمون في حين يوفِّر المَنْصَب المكان ويتولّى زعامتُه فقط؛ يناسبُ ذلك عرضَ **سيرجنت** أيضاً في أنَّ مُحمَّداً بكونه أحدَ نبلاءِ القبليَّة المُتمتِع بالشَّرف والمَنعة في حين لم يكن أهل المَنْصَب قبليّين. لكن أين تختفي من أطروحة **سيرجنت**؟

لحظَ **سيرجنت** ذلك في النّصف الأوَّل من هذه المُشكِلة ويعلِّقُ الآن على الفقرة كما يلي: "... إنَّ المَنْاصَب يوفِّرونَ المكانَ ويتزعمونَ.... تُسوَّى نزاعاتُ رجال القبائل عادةً في اجتماعات زعماء القبائل ووجهائهم. الوضع ينعكسُ تماماً في بنود الافتتاحية "ثماني وثائق" (أو ما يسمَّى بـ "دستور المدينة")، الفقرة (أ) والفقرة الأخيرة (ب)، حيثُ يتمُّ تصنيفُ الله ومُحمَّدٍ موقعَ الاستئناف النّهائيّ عندَ رفع قضيةٍ للقُضاة (؟) إذا فشلوا في الاتّفاق "**(ص.٤٧٧)**. وجدتُ الجملةَ الأخيرة غيرَ واضحةٍ، لكنّني أعتقدُ أنَّ **سيرجنت** أرادَ القولَ إنَّ اللهَ

ومُحمَّداً صنعوا الاستئنافَ النّهائيّ عندَما فشلَ القُضاةُ القبليّون في حلّ المُنازَعات؛ بعبارة أخرى، دورُ مُحمَّد الآنَ يختلفُ عن دورِ القاضي القبليّ، فإنَّ معنى كلمة مَردّه في جنوب المنطقة العربيَّة هو ليسَ ذا صلة بعدَ كلِّ ما سبقَ. إذن دعونا نحاولُ تفسيرَ ذلك. ليس من السَّهل أن نرى أينَ يشيرُ الدستور إلى فشلِ القُضاة القبليّين، لكن أودَّ أن أغتنمَ هذه الحجَّة الضّمنيَّة لتكونَ بنودَ الافتتاحيَّة "تعلن الفقرة(أ) المجموعات المكوَّنة لمُجتمَعِ مُحمَّدٍ في أن يكونَ المسؤولُ عن الشُّؤون الخاصَّة بهم (ذلك فقط في ترجمة **سيرجنت** الفقهية لعَلَى رِبْعَتِهِمْ) **(راجع، السُنَّة الجامعة، ص.١٨،١٧،١٦، ٢١)**؛ يعني أنَّه من المُتوقَّع لهذه المجموعات أن تحلَّ خلافاتها؛ وبالتالي فإنَّ الفقرة الأخيرة من "الوثيقة ب" تشيرُ فقط إلى النِّزاعاتِ التي فشلَ القُضاةُ أو المُحكِّمون لهذه المجموعات في حلِّها. لكن حتَّى إذا قبِلنا هذه الحجَّة، فكيف يمكنُ للدّستور أن يعكسَ حالةَ حلِّ رجال القبائل للنِّزاعات وزعامة المَنْصَب بدقَّة؟ إنَّه لا يقولُ أو يلمِّحُ أنَّ مُحمَّداً سوفَ يتزعَّمُ تسويةَ المُنازَعات التَّخمينيّة لرجال القبائل أنفسِهم (بالكاد يمكنُ أن يفسَّرَ على أنَّه يتولَّى الزَّعامة وذلك لمُجرَّد التواجدِ في المدينة)، هذه الفقرة المصيرية تذهب بعيداً في التَّفسير بناءً على راحة سيرجنت حتَّى تتيحَ له سلطةَ اتِّخاذ القرار.

في واقع الأمر، لا يوجدُ تأثيرٌ عكسيٌّ فيما يتعلَّقُ بأيٍّ من الحرم أو تسويةِ المُنازَعات، فيما يتعلَّق بجنوبِ المنطقة العربيَّة فإنَّ القبائلَ المُتجاوِرة التي وافقَت على التَّمسُّك بحرمةِ القطَّاع المُقدَّس واستخدامه كمكانٍ لتسويةِ النّزاع بينَها؛ إنَّ سكَّان الحرم هم ليسوا رجالَ القبائلِ أنفسَهم. ولكن في مدينة مُحمَّدٍ تمَّ الاتّفاقُ بإجماعِ القبائلِ على تحويلِ مقرّهم الخاصّ إلى حرمٍ والدّفاع عنه ضدّ

الدّخلاء. فلا يمكنُ القولَ إنّهم استخدموه كمكانٍ لتسويةِ النزاعِ فيما بينَهم بقدرِ ما عاشوا فيه بأنفسِهم. لا شكَّ أنَّ **سيرجنت** يستجيبُ أنَّه في لفتِ الانتباه إلى هذه المُشكِلة التي تذكِّرني بـ "طالبٍ جامعيّ ذكيّ في مُناظَرةٍ بينَ الطُّلاب، ينوي الفوزَ بالنّقاط المُختلَف عليها" **(ص. ٤٨٦)**؛ وكما يدركُ **سيرجنت** بنفسه، فإنَّ قدراً كبيراً من العمل قد تمَّ من علماءِ الأنثروبولوجيا على رجال الدّين في قبائل الشَّرق الأوسط، وجوهرُ وجهة نظرهم هو أنَّ رجالَ الدّين هم رحَّالةٌ متنقّلون: تقعُ مناطقُهم بينَ القطّاعات القبليّة، لا حولَها، ووظيفتُهم تهدئةُ التّوتُّر بينَ هذهِ القطّاعات، وبينَ رجالِ القبائل والجماعات غيرِ القبليَّة. هذا يتّفق تماماً مع الوضع في حضرموت برؤية **سيرجنت**، لكن ليس مع ذلك الموجود في شمال المنطقة العربيَّة في أيِّ وقتٍ من الأوقات: لا يوجَد مزاراتُ مُتنقِّلة معَ أولياء\قدّيسين مُرتبِطين بها في شمال المنطقة العربيَّة الحديث، كما لم يكن هناك في عصور ما قبلَ الإسلام، حتّى المزار الّذي أنشأه مُحمَّدٌ في لم يكن مُتنقِّلاً أيضاً. لقد اتَّضحَ الآن أنَّ دورَ الفصل في الشكاوى التي يطالبُ بها مُحمَّدٌ في دستورِ المدينة يمثِّل خروجاً عن الأنموذج الحضرميّ في ضوءِ ما يرغبهُ **سيرجنت** لتفسير مسيرته. إذن ما الّذي تبقّى من الأطروحة؟ يعملُ مُحمَّدٌ في الحجاز، وليس في حضرَموت. واجهَ مُجتمَعاً قبليّاً مُختلِفاً، واستخدمَ نوعاً مُختلِفاً من الحرم وقامَ بدورٍ مُختلِف في حفظ السَّلام: هذا الأنموذج ببساطة لم ينجَح. بالطَّبع كانَ مُحمَّدٌ رجلاً مُقدَّساً في شعورٍ غامضٍ لرجلِ دين، لكن ليس بحسبِ مفهوم **سيرجنت** عن المَنْصَب، ولا بالمعنى الأنثروبولوجيّ "حافظ مُتنقِّل للسَّلام". نشأت سلطتُه الدّينيَّة من دوره النَّبويّ الّذي كانَ على ما يبدو أوَّلُ من يعتمدُ في المنطقة العربيَّة، وليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنَّه إمّا وُلِدَ كرجلِ

دينٍ بالمعنى التّقنيّ للكلمة أو أنَّه استفادَ من استخدام مُؤسَّسة رجالِ الدّين في مسيرته.

وعلى عكسِ ما قد يعتقدُه **سيرجنت**، ما زلتُ معجبةً بنظريَّته، لأنَّها لا تزالُ مُتفوِّقةً بلا حدود ذلك نسبة **لوات** فيما يتعلَّق بمُحمَّدٍ ضمنَ بيئةٍ قبليَّة حقيقيَّة، إن لم يكن ذلك حجازيَّاً، ثمَّ عربيَّاً على الأقلّ، في حين أنَّ الأسماءَ هي عربيةٌ فقط ضمنَ أعمالِ وات ولعديد من المُقلّدينَ له، وأيضاً فيما يوجّهُ البحوثَ لطابعِ وظيفةِ السُّلطة الدّينيَّة في المنطقة العربيَّة القبليَّة، وهي مُشكِلةٌ حاسمةٌ قامَ **وات** وغيرُه بتجاهلِها تماماً. لكن لا يمكنُ الحصولَ على معرفةٍ إضافيَّة عبر تكرار المديح.

وفيما يتعلَّق بالنّقطة (٥)، يحرِّضُني **سيرجنت** حتَّى أجادلَ بأنَّ مكَّة قبلَ الإسلام كانَت مزاراً مُهِمَّاً جدّاً "**(باختصار، ص.٤٧٢)**، لكنَّ مقصدي في الواقعِ هو أنَّ مكَّة مهما كانَت أهمّيّتها، قد لا تكونُ مزاراً قط **(كما هو يعرِف في ص.٤٨٦)**. أمّا فيما يخصُّ النُّقطة (٦)، فنلحظُ أنَّ المصادرَ تصفُ أهلَ قريشٍ بكونِهم رجالَ القبائل من حملةِ السّلاح فضلاً عن كونِهم تجَّاراً وأيضاً أوصياءَ مزارٍ، وهو مزيجٌ من الحالات التي لا يبدو فيها مُمكِناً حملَ السّلاح، وفي بعض الأحيان يعطونَ الفضلَ لقريشٍ معَ حُرمة وأحياناً لا يفعلونَ. ذلك يقترحُ صورةً تفصيليَّة، من عرضي لحذفِ الوصاية والحرمة. على عكسِ ما يعنيه **سيرجنت**، فأنا لم أتحرَّ مسألة ما إذا كانَ يمكنُ لرجالِ القبائلِ من حملةِ السّلاح أن يكونوا تجَّاراً، ويتمحوَّرُ اهتمامي في تركيبة التِّجارة والوصاية؛ ومع ذلك يصرُّ بالإشارة إلى " أنَّ التِّجارة على نطاق واسع لا تبدو أنَّها تتعارضُ مع

النبالة"، وأضافَ أنَّ التداوُلَ في أكشاكٍ صغيرةٍ قد يسبِّبُ فقدانَ الشَّرف القبليّ، ويمكنُ لرجال القبائل في جنوب المنطقة العربيَّة حديثاً استردادَ شرفِهم إذا توقَّفوا عن الأمر: "وهذا يشيرُ إلى إمكانيَّة التَّعرُّف على شعورِ رجالِ القبائل في القرن السَّادس من المنطقة العربيَّة، فأعلنَ بطريقةٍ التَّباهي كيفَ أنَّني "فشلتُ فشلاً ذريعاً في فهم البُنية الاجتماعيَّة العربيَّة بالأمسِ واليوم"، **(ص.٤٧٦ وما يليها)**. بما أنَّني قلتُ بصراحةٍ أنَّ قريشاً لا تُقدَّمُ عادةً على أنَّها فقدَت هيبتَها عبر الانخراط في التِّجارة **(التِّجارة المكِّيَّة، ص.١٨٦)**، هذا التَّحذيرُ كلُّه يشيرُ بضعفٍ أنَّني خُدِعتُ.

فضلاً عن ذلك، إنَّ طعن **سيرجنت** لفرضيَّتي بالنَّفي يجعلُ الأمورَ إلى حدٍّ كبيرٍ أكثرَ صعوبةً ممَّا هي عليه في قصَّتي، لأنَّه ليسَ هناك ما يشيرُ إلى أنَّ التجَّار القرشيّين كانَ عليهم التَّوقُّف عن التِّجارة من أجل استعادةِ شرفِهم القبليّ؛ وإذا كانَ التوزُّع السكَّاني في مكَّة يتألفُ من ثلاث مجموعاتٍ اجتماعيَّة، أي بمعنى النُّبلاء مع هبةِ الشَّرف و المَناعة، فضلاً عن التجَّار وطبقة الأضياف، كما يقول **سيرجنت (ص.٤٧٦)**، ثمَّ لم يكن لدى التُّجَّار أيُّ تكريمٍ قبليّ ليخسروه أو يستعيدوه طالما أنَّهم لم يكونوا من رجال القبائل مع هبة الشَّرف والمَناعة على الإطلاق؛ وليس من المُحتمَل أن يكونوا أعضاءً في مجموعة النَّسب نفسها كما النُّبلاء. غير أنَّ قريشاً تمَّ وصفُها باعتبارها تشكِّلُ قبيلةً واحدةً من النُّبلاء، والتجَّار من حملة السّلاح. قد يكونُ هذا معقولاً أو لا يكونُ فيما يتعلَّق بشمال المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام، لكنَّه بالتأكيد أمرٌ مُستحيلٌ من ناحية أنموذج المنطقة العربيَّة الجنوبيَّة الحديثة في ضوءِ ما يصرُّ عليه **سيرجنت،** إنَّ مكَّةَ يجب أن تكون مفهومة. "خضعَ للقبائل عناصرٌ من التُّجَّار، والحرفيّين

والفلاحين، وجميعُهم يُعتبَرون أضيافاً بالمُقارَنة مع الشَّريف، وهو ما يفسَّرُ في مكان آخر (**"الحرم والحوطة"، ص.٤٢؛ قارن" Société"، ص. ٢٨٥ وما يليها = 'جنوب المنطقة العربيَّة'، ص.٢٢٧، ٢٣٠)**.

تحذيرُ **سيرجنت** تمَّ من خلالِ إشارتي إلى بعضِ مقاطعِ الشّعر الهجائيَّة واللاذعة التي كتبَها الجاحظ ومفادُها أنَّ التجَّارَ في المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام، بما في ذلك قريش، مُحتقَرون لعدم قدرتهم على الدّفاع عن أنفسِهم (**التِّجارة المكّيَّة، ص. ١٨٢**) . ويفسِّرُ الجاحظ الآيةَ على أنَّها تعني أنَّ قريشاً كانَت من الأضياف، ولأنَّ هذا على وجه التَّحديد ما يجبُ عليه أن يكونَ حالُ التجَّار في جنوب المنطقة العربيَّة، ما جعلَ **سيرجنت** يشعرُ بالقلق على مَحمَل الجدّ. لكنَّ القلقَ يخصُّه ولا يخصني. أنا لا أستخدمُ هذه الموادَّ لأقولَ بأنَّ قريشاً كانَت مُحتقَرة، بل لكي أقدّمَ مثلَ هذا الدَّعم بها أستطيعُ في التعبير عن احتمال حُرمة قريشٍ قبلَ إلغاء ذلك؛ وإنَّ مُطالَبة **سيرجنت** بأن أترجمَ كلمةَ امتناعٌ بـ "حُرمة ": إنَّ قولَه "(امتناعٌ)" من دون القدرة على الدّفاع عن أنفسِهم هي ببساطة خاطئة (**مراجعة، ص.٤٨١؛ التِّجارة المكّيَّة ، ص.١٨٢**).

إحدى المَلْحُوظات الصَّحيحة التي يقدِّمُها **سيرجنت** في هذا السّياق هي أنّي استعملتُ كلمة "منبوذ" باعتبارِه مُصطلَحاً شاملاً لجميع الفئات تحتَ حمايةِ القبائل، ليسَ فقط بالنّسبة للمنبوذين بعبارة أصح. إنَّ السَّببَ في ذلك لا علاقة له بأنَّني في حيرةٍ من أمري، بل لأنَّه من الأيسر لمُناقشةِ الفئاتِ المُستبعَدة بكلمة إنجليزيَّة واحدة لأولئك الّذين يتزعَّمون القبائلَ وهي (الأولياء\ القدّيسون) والّذين دونَهم (منبوذون). ولكنَّني أسلِّم بأنَّ هذا الاستخدام

مُضلِّل لأولئك الّذين اعتادوا على حفظ كلمة منبوذين بالمعنى الضَّيق وقد جعلتُ نفسي أكثرَ وضوحاً من خلال اعتماد "فئات الخضوع " الخاصة **بسيرجنت** بدلاً من ذلك.

بيدَ أنَّها لا تترافقُ بكوني مُخطئة عندَما أسأل: "هل كانَت قريشٌ كريمةَ النَّسب، من كانَ أضيافُهم؟ قريشٌ لم تتزعَّم على الأشخاص المنبوذين من التُّجَّار، الدّبّاغين، الكنّس والخدم، لكنَّهم على العكس من ذلك عملوا دبَّاغين وتجَّاراً بأنفسهم"**(التِّجارة المكّيَّة، ص. ١٨٦)**. بالنسبة لجنوب المنطقة العربيَّة لدى **سيرجنت** (مع الإشارة إلى مكان طرح هذا السّؤال) يجبُ لأهل قريش أن يكونوا إمَّا رجالَ الدين (أو رجالَ القبائل من حملة السّلاح) أو أفرادَ الفئات الخاضعة (التّجار، الدّبّاغين). يستجيب **سيرجنت** بأنَّه يعرفُ أسماءَ الرّجال الخمسة الّذين كانوا " من قريش، ولكن هذا لا يتصدَّى لاعتراضي، وهو إمَّا أن يكونَ لقريش فئاتٌ خاضعة أو أن يكونوا هم الفئات الخاضعة. لو كانوا أسيادَ الحرم (أو رجالَ القبائل من حملة السّلاح)، فمن المنطقي لهم أن يكونوا الأضيافَ " كحال الخمسة في نظر **سيرجنت،** لكن في هذه الحالة يجبُ أن نرفضَ الزَّعم أنَّهم تجَّارٌ ودبَّاغون؛ وعلى العكس، فلو كانوا تجَّاراً ودباغين، يجب علينا أن نرفضَ الزَّعم بأنَّهم الأوصياءُ (أو رجالُ القبائل من حملة السّلاح) يحكمُهم الأضيافُ؛ لا نستطيعُ أن نفهمَه في كلا الاتّجاهين. على نحوٍ أدقَّ، لا نستطيعُ أن نفهمَه إذا تمسَّكنا بأنموذج **سيرجنت** في جنوب المنطقة العربيَّة: حتى أنَّ سُخطَ **سيرجنت** يكادُ يذهبُ إلى حدِّ المُطالَبة بأن يعملَ سادةُ المزار كذلك، ويزوجُهم بالدَّباغين **(راجع سيرجنت، 'جنوب المنطقة العربيَّة'، ص. ٢٣٢)**. ولكن يمكنُ القولَ إنّ هذا الأنموذج للجنوب العربيّ غير ذي

صلةٍ مع مكَّة وأنَّ مزيجاً غريباً من الحالات التي تُعزَى إلى قريشٍ هو معقول جزئيَّاً أو كليَّاً بالنّسبة للمنطقة الشّماليَّة. ومع ذلك، يريد **سيرجنت** أن يكونَ ذلك في كلا الاتّجاهين: أنموذج الجنوب العربي هو ذو صلة، وصورة قريش ليست مركَّبةً. فكيف له إذن أن يحلَّ المشكلات ؟

لم يعلّق بأيّ كلمةٍ على حال قريشٍ كالدّباغين بوصفِهم أوصياء. بشكلٍ أكثرَ تحديداً، لقد ناقشَ الادّعاء المُسيءَ التي شارَكت فيه قريشٌ في عددٍ من المِهن المُهينة، بما في ذلك الدباغة، تحتَ مُسمَّى "السّلع التّجاريَّة، من دون تحديدِ أهمّيّتها بالنّسبة للتَّصنيف الاجتماعي"، هذا المُسمَّى الّذي تمَّ تناوُل سؤالي بموجبِه **(ص.٤٧٥ وما يليها)**؛ ومنذُ سألتُ سؤالي مع الإشارة إلى الحديث غيرِ المُسِيء، حتى أنَّ مُحمَّداً قد وصفَهم بالمُشارَكة في الدّباغة، وهو يتركُ سؤالي من دون إجابة.

وفيما يتعلَّقُ بقريشٍ باعتبارهم تُجَّاراً بصفةِ الأوصياء، وقالَ إنَّه يدَّعي عليّ بسوءِ فهمِ واقعِ الوضع: "لقد عرفتُ عدداً لا بأسَ به من السَّادة الّذين يعملون بالتِّجارة إلى حدٍّ ما والتي بحدِّ ذاتها لا تنتقصُ من وضعهم في المدينة" **(ص.٤٧٧)**. لكنَّنا لا نتحدَّثُ عن انخراط سادةِ المُقدَّسات في التِّجارة إلى درجة ليسَت بحدّ ذاتها (على العكس من عبارة "وفقاً لماذا"؟) تنتقصُ من وضعهم؛ نحنُ نتحدَّثُ عن التجَّار بمسؤوليتهم عن الحرم، ويختلقُ **سيرجنت** مرَّة أخرى سوءَ فهمي المُفترَض من خلال التَّظاهُر أنَّه لم يلحظ توقَّعي لاعتراضِه. "لا شكَّ في أنَّ أوصياء\ أولياء الأماكن المُقدَّسة، سواء كانوا قبل الإسلام أم في الحقبة الإسلاميَّة، قد شوهدوا مناسبين لمزاولة التِّجارة في

أوقات مختلفة"، وألحظ في **(التِّجارة المكّيَّة، ص.١٨٦)**، "... لكن مع استثناء قريشٍ، لم يحدِّدِ الأوصياءُ\الأولياء هويَّتَهم بالفعل بالنّسبة للمصالح التّجاريَّة على أنَّهم تجَّار، مع ذلك اختارَ البعض التِّجارة بشخصه". يبدو أنَّ أنشطةَ قريشٍ التّجاريَّة لا تتَّفقُ مع وضعهم المُفترَض بكونهم حُرَّاساً حتّى لو تخلَّينا عن أنموذج المنطقة العربيَّة الجنوبيَّة، لكنَّها تنسجمُ معَ حقيقة عدم وصف قريشٍ قط بأنَّها تنُفِّذُ أيّاً من المَهام المتوقَّعة للأوصياء ما قبلَ الإسلام، ولاسيَّما العرافة\ قراءة البخت. يستجيبُ **سيرجنت** بقوله "كما أعتقدُ أنَّ أهلَ المَنْصَب ليسوا مُضطَرّين لمُمارَسةِ المُداوَاة أو التّكهّن، مع أنَّ أهل المَنْصَب غالباً ما يملكون هذه الموهبة" **(ص.٤٧٧)**. معَ كلّ الاحترام الواجب، فإنَّ موضوعَ كتابي هو عن مكَّة قبلَ الإسلام، وليسَ عن أهل المَنْصَب المُعاصِرين، و أنَّ خدمةَ العرافة هي الوحيدة حتماً والمُتوقَّعة للأوصياء\ للأولياء في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام**!** اقتراح **سيرجنت** يقولُ إنّه ينبغي لنا منحَ قريشٍ "وظيفة تفسير المشيئة الإلهيَّة والعمل كوسيط مع الله" **(ص. ٤٧٧)** وبالأحرى هو يقترحُ أن نعتقدَ بأنّ أهل مكَّة قبل الإسلام باعتبارهم مُسلِمين، وهو انطباع يعزِّزه الاستمرارُ في "أنّنا يجبُ ألَّا نبتعدَ كثيراً بالخطأ في افتراض أنَّ لديهم الكثيرَ من الوظائف نفسها الموجودة لدى أهل المَنْصَب، والسَّادة وفئات المشايخ من يومنا هذا في الجنوب العربيّ"**(ص. ٤٧٧ وما يليها)**. إنَّ المرءَ لن يرغبَ في الاستناد على ادّعاءٍ مُتطرِّفٍ مبنيٍّ على مُجرَّد افتراض.

(٥) يثرب:

ألحظ في التِّجارة المكّيَّة **(ص.٢١٧)** أنَّ مُحمَّداً دُعِيَ إلى يثربَ مع الإشارة إلى حقيقة أنَّ شعبَها كانَ مُبعثَراً\غير مُتَّحدٍ، و فيما بعد تمَّ وصفُ

شعبها على أنَّه مُوحَّدٌ في زمن ابن أُبَي، الّذي كانَ على وشك أن يُتوَّجَ ملكاً، عندَما وصلَ مُحمَّد. وصرَّحَ أنَّ هذا التّناقُض هو أبعدُ من الانسجام. يستجيبُ **سيرجنت** عبر طرح التالي " كيف يمكنُ لمُؤرِّخٍ أن يخرجَ بمثل هذا الهراء من حالةٍ واضحة؟"، مُوضِّحاً أنَّه "يجبُ أن تكونَ هناك تحفُّظاتٌ جدّيَّة حولَ مُصطلَح "الملك"، التي ربَّما كانَت تعني شيئاً من صفات زعيم القبيلة الأكبر. وكانَ من الواضح أنَّ ابنَ أُبَي ليس "حاكماً ثابتاً"، كما تجزمُ الدكتورة **كرونة**، لكن... قد يُعتبَّرُ الزَّعيم الأنسبَ المُتوفِّر في مُحاوَلةٍ لإحلال السَّلام" **(ص.٤٨٥)**. فكيفَ يساعدُ هذا؟ كانَ جميعُ ملوك العرب زعماءً صغاراً. والسُّؤال هو ليسَ ما إذا كانَت الملكيَّة العربيَّة تَستحِقُّ الاسمَ أو لا، إنَّما كيفَ حصلَت يثربُ على زعامةٍ قويَّة جداً وفقاً للمعايير العربيَّة لأنَّه كانَ على وشك أن يصبحَ ما يسميه العربُ بالملك، على الرَّغم من أنَّنا قد نفضِّلُ أن ندعوه بأحد كبار الزُّعماء. وليسَت المُشكِلة فيما إذا كانَ أو لماذا كانَ ابن أُبَي الزعيم الأنسب لإحلال السَّلام (لم يقاتل في معركة بُعاث، إلخ)، ولكن إذا أو كيف وجد هناك ليصبحَ زعيمَ إحلال السَّلام في النّهاية: إفادةُ ابن إسحَق الأولى تشيرُ إلى عدم وجود أحد، و الإسلامُ المُعاصِر عموماً يقولُ إنَّ مُحمَّدا كانَ مقبولاً في يثربَ بسبب حاجةِ الأوس إلى صانع سلام. إنّ اتّهام **كرونة** بالمُبالَغة لا يغيّرُ من حقيقةِ وصفِ ابن إسحَق ليثربَ أنَّها مُفكَّكةٌ تماماً عندما اقتربَ مُحمَّدٌ (ولا قومَ بينَهم من العداوة والشَّرّ ما بينَهم، وعسَى الله أن يجمعَهم بك) وأنَّهم مُتَّحدونَ تماماً حولَ ابن أُبَي عندَما وصلَ مُحمَّدٌ (لم تجتمع الأوسُ والخزرَجُ قبلَه ولا بعدَه على رجلٍ من أحد الفريقَين، حتَّى جاءَ الإسلام، غيره). كانَ **سيرجنت** يرغبُ بالانخراط في مُناقَشةٍ فقهيَّةٍ، حيثُ

يمكنُ أن يجادلَ بأنَّ المُشكِلة يجبُ حلّها تاريخيّاً لا تأريخيّاً، لكنَّني أعتبرُه توضيحاً للأساليب التّاريخيَّة من رُواة الأحاديث، وقد يرى آخرون أنَّ الظروفَ قد تغيَّرت بشكلٍ جذريّ في يثربَ في المُدّة ما بينَ لقاءِ مُحمَّدٍ الأوّل مع اليثربيّين وهجرته: تكمنُ الحقيقة بأنَّ وصول شخص من خارج المدينة، على سبيل المثال، من المُمكن له أن يؤدّيَ إلى توحُّد غالبية اليثربيّين حولَ ابن أُبَي، واستمرَّ عددٌ قليلٌ فقط في حشدِ التّأييد لمُحمَّدٍ، الّذي بالتالي يبدو أنَّه وصلَ إلى موقعٍ غيرِ آمنٍ تماماً. أنا لستُ مُقتنِعةً كفاية بهذه النَّظرية حتّى أقومُ بتجريبها، لكنّي أَلْحَظُ أنَّ العديدَ من الأعمال التي تناقِشُ أهمّيَّة خلافات اليثربيّين، أو بتعبيرٍ أدقَّ معركة بُعاث، لقبول مُحمَّد في المدينة **(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ، قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ، وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسلِمونَ،وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) سورة آل عمران الآية ٩٨-١٠٢**. يبدو أنَّ الرَّأي السَّائد هناك هو أن يكون هذا الانقسام قد استمرَّ حتى "أخمدَه الله من خلال الإسلام" **(البيضاوي، الأنصار في الطبري)**، أو أنَّ معركة بُعاث قد مهَّدَت الطَّريق لمُحمَّدٍ وذلك بالقضاء على المُعارَضة **(رواه البخاري)**، الأمر الّذي لا يدعُ مجالاً في المَلكيّة البدائيَّة لابن أُبَي

(رغمَ أنَّ ابن حجر شرحَه حسب الأصولِ في تحفة الباري شرح صحيح البخاري، المُجلَّد الثامن، ص.٧٧). لكنَّ القيام بدراسةٍ منهجيَّةٍ للمصادر التفسيريَّة قد يعكسُ التَّصريحات إلى تأثيرٍ عكسيّ أيضاً. أودُّ فيما يتعلَّق بتحقيقِ ذلك التَّنبُّؤ بأنَّه يقدّم مزيداً من الدَّعم لتصريحي المُلتوي في أنَّ القرآنَ قدَّم المعلومات، إلا إذا كانَت المعلوماتُ التفسيرية التي تؤكِّدُها الأخبارُ أو الموادُّ غير التفسيرية الأخرى، لكن بعدَ إعادةِ النَّظر في أدّلَّة السَّنوات الأولى لمُحمَّدٍ في المدينة قد يظهرُ أنَّ التأييدَ مُمكِنٌ. غير أنَّ قد تتحول الفرضية إلى أن تكون جيدة أو سيئة، فهي على الأقل فرضية، في حين أنَّ **سيرجنت** غَضَّ الطرفَ ببساطة عن المُشكِلة.

(٦) المُتفرِّقات:

وفقاً **لسرجنت،** لقد ترجمتُ بشكلٍ غير صحيح عبارةَ مُعتلِج البطاح. ويقول: "استشرتُ اللُّغة العربيَّة"؛" إنَ مراجع الدكتورة **كرونة** هي **لفستنفلد،** ولكن ترجمتها تؤخَذ من **جيّوم، (ص.٤٨٥).** هل هم الآن؟ لقد ترجمتُ التَّعبير بأنّه "سهلٌ وافرٌ بالكلأ" مع إشارةٍ صريحة إلى "اعتلجَت الأَرْض" في معجم **إدورد وليم لين،** حيثُ سيجدُ القارئ أنَّها "الأرضُ التي كانَت تُنتِجُ وطالَ نباتها و كَلؤُها". يختارُ **جيّوم** عبارةَ "السُّهول البِطاح الخضراء"، ذلك المعنى يشبهُ التَّعبير الّذي اخترتُه لكنَّه من دونِ شكٍّ لا يتطابقُ معَه. بما أنَّ التَّعبير يثيرُ الدَّهشة في سياق مكَّة، أودُّ أن أذكرَ أيضاً ترجماتٍ أخرى: يختارُ **رودوكاناكس** عبارة "وادي الخضرة الكثيفة (مكَّة)\ **dichtest bewachsenen der Thalgründe [von Mecca]**" في ترجمتِه لعُبيد الله بن قيس الرُّقَيّات، في حين أنَّ **مرجليوث** يختارُ معنىً مُختلِفاً كليَّاً "مكان اجتماع في الأرض المُنخفضة"

في ترجمتِه للتّنوخيّ (**التِّجارة المكّيَّة، ص.١٩٨، اِلْحَظْ ١٣٤**). أنا بشكلٍ عام سعيدةٌ جدّاً لاستخدام ما يقدّمُه الآخرون عندَما أتَّفقُ معَهم، ولكن ذلك لا يعني أنّي أقرأُ التَّرجمات فقط.

على الرَّغم من أنَّه يلومُني بافتراض أنّي حصلتُ على ترجمتي من **جيّوم**، يُلقي **سيرجنت** باللوم عليَّ أيضاً للعثور على خطأ في الأعمال الأخيرة؛ يقولُ: **كرونة (ص.٤٨٥)**، تزعمُ أنَّ جيّوم ترجمَ بشكلٍ غيرِ صحيحٍ بيانَ اليثربيّين لمُحمَّدٍ والّذي استُشهِدَ به جزئيّاً في القسم السَّابق. قالَ أهلُ المدينة لمُحمَّدٍ: "إنَّا قد تركنا قومَنا، ولا قومَ بينَهم من العداوة والشّرّ ما بينَهم"، والتي قدَّمَها جيّوم لتصبحَ "لقد تركنا شعبَنا، لأنَّه لا يوجدُ قبيلةٌ مُقسَّمة نتيجةَ العداوة والحقد كحالهم"**،(حياة، ص.١٩٨)**. هذه ترجمةٌ خاطئة، أو على الأقلّ تفسيرٌ خاطئ، لأنَّه يشيرُ إلى أنَّ اليثربيّين تركوا شعبَهم بمعنى أنَّهم انفصلوا عنهم، إنَّ الانفصالَ أصبحَ بحالةٍ لم يعد بوسعهم تحمُّلها، وهو قولٌ غيرُ صحيحٍ: ومن المُزمِع أنَّهم ذهبوا لأداءِ فريضةِ الحجّ التي جمعَت بينَهم و بينَ مُحمَّدٍ، وعادوا لنشرِ الإسلام بينَ إخوانهم- رجال القبائل. واعتبرَ المقطعَ ليكونَ (حال) وهي عبارة تعني حال الأهل عندَما نغادرُهم [للذّهاب إلى الحجِّ] ...(كانوا في حالة يُرثَى لها)؛ حتّى إذا تمَّ التَّنازُع على هذا التَّفسير، فهذا يعني ضمناً عدمَ وجودِ علاقةٍ سببيَّة بينَ العداوة والرَّحيل. ويعلنُ **سيرجنت** الترجمة الصَّحيحة لتكونَ "لقد تركنا قبيلَتنا (قومَنا)، ولا وجودَ لقبيلةٍ (أخرى) بينَهم مثلُ هذه العداوة والحرب ..."، وهنا لا يزال يشيرُ إلى وجود علاقة سببيَّة بينَ العداوة والرَّحيل. إنَّ اقتراحَه يشيرُ إلى أفضليَّة ترجمة "شرّ" لتصبحَ "الحرب" بدلاً من "الحقد" "وذلك مفيدٌ، لكنَّه لم يفهم وجهةَ نظري.

وفقاً **لسيرجنت**، أخذتُ على عاتقي إثباتَ أنَّ التِّجارة قبلَ الإسلام في مكَّة هي أسطورةٌ **(ص. ٤٨٦)**، ويقولُ لي: إنَّ عملي "لا ينفي وجودَ تجارةِ قريشٍ" **(ص.٤٧٣، بخطِّه المائل)**. ارتحتُ لسماع ذلك، بالنَّظر إلى أنّي اختتمتُ الكتابَ مع ملحوظة تفيدُ بأنَّ التِّجارة المكّيَّة قد سهَّلَت انتشارَ الدّين الجديد **(التِّجارة المكّيَّة، ص.٢٥٠)**: لكن **سيرجنت** في شركة جيدة هنا مع حلّاق الّذي يقولُ لي أيضاً: إنَّ "حججي ضدَّ وجودِ هذه التِّجارة غيرُ مقنعةٍ **(الدّراسات الدّينيَّة التّعليق ١٥ (١٩٨٩)، ص.١٧٩)**، في حين يلحظ **كينيدي** في مراجعة ودّيَّة أنَّني أثبت بناء على ارتياحي الخاص، إن لم يكن له، أنَّ التِّجارة المكّيَّة لم تكن موجودةً، وإذا كانَت موجودةً فهيَ غيرُ مُهمَّة، مشيراً الى أنَّه "يجبُ على المُؤرِّخ الاقتصاديّ أن يحاولَ شرحَ كيفيَّة عمل النّظام بدلاً من الأخذ بحجَّة عدمِ وجوده في حال بدا أنَّه غيرُ منطقيّ **(جمعيّة دراسات الشَّرق الأوسط MESA نشرة (١٩٨٨)، ص.٥٥)**. وأنا أقدّرُ النَّصيحة، لكني أعتقدُ أنَّ كتابي يتضمَّنُ فصلاً بعنوان "كيف يمكنُ للتجارة المكّيَّة أن تكونَ" وحاولتُ أن أفعلَ ذلك تماماً. ربَّما تمَّ تضليلُ المُراجعين لعملي وذلك بسببٍ" يمكنُ أن تكونَ، ولكن لم أستطِع أن أكتبَ كلمةَ كانَت"، بقدرِ ما قمتُ بدراسة الاحتمالات المُختلِفة من دونِ التَّوصُّل إلى نتيجةٍ؛ وعلى الرَّغم من أحدِ الاحتمالات هو أنَّ "المُحاوَلة برُمَتها لإعادة بناءِ طبيعة التِّجارة المكّيَّة هي غيرُ مُجدية **(التِّجارة المكّيَّة، ص. ١٦٦)**، وبالتالي أنا لا أجزمُ بعدمِ وجودِ التِّجارة المكّيَّة، لكن فقط بعدم وجودِ المعرفة.

(٧) المُستعرِبون في مُواجَهة المُؤرِّخين:

ينتقدُ المُراجعونَ أقوالَ الكُتّابِ التي لا يدلونَ بها، وعدمُ ذكر ماهية قولهم في الحقيقة، بمثل هذا التَّواتُر تجعلُ المرءَ يتساءل إذا كانَت آراءُ أحدهم الخاصَّة تحملُ النّزعة نفسَها أيضاً. والأمر الأخلاقيّ الوحيد هنا هو أنَّ التَّضليلَ مُربِكٌ طبعاً. وهناك كما أعتقدُ، أمورٌ أخلاقيّة مُثيرة للاهتمام أكثر ويمكنُ استخراجها من مقالةِ **سيرجنت**.

إنَّ **سيرجنت** مُستعرب. ويتمُّ تدريبُ المُستعرِبين على "العربيَّة\ arabiyya"، وهو أنموذجٌ لغويٌّ يمكنُ أن يُتقَنَ أو لا يُتقَن، ولكن لا يُنكَر. إنَّه معياريٌّ ويُنظِّم الاستخدامَ في النُّصوص بدلاً من أن تُنظَّم به؛ النُّصوص توضِّح أعمالَه فحسب، معَ أخطاءٍ عرضيّة يُتوقَّع للمُستعرِب أن يُصحّحَها: إذا كانَت مخطوطةٌ تقولُ "نزلَ وادٍ" ويصحِّحُها المُحرِّرُ لتصبحَ "نزلَ وادياً"، وأحالَت العبارةُ الأصليَّة إلى الحاشية، ذلك لأنَّه يعرفُ استخدامَ قواعدِ الرَّفع أو المُضاف إليه هنا إذا ما كانَت غيرَ صحيحة. هذه هي بالضَّبط طريقة **سيرجنت** في مُعالَجة المصادر التَّاريخيَّة أيضاً. على سبيل المثال، عندما يقولُ ابن حبيب أنَّ مُضَرَ لم يَعتدِ على المُضريّين الآخرين، صححَ **سيرجنت** المعلومات في ضوء معرفته أنَّه "لا يجب تصوُّر القرابة النَّظرية في مُضَر على أنَّه سيقضي على خصومهَ الدَّائمين" ويتَّهم **كرونة** بعدمِ صحةِ استيعاب الوضع عندما قدَّمت ابن حبيب على أنَّه يتكلَّم حولَ القرابة **(ص.٤٨٤)**. لكنَّ **كرونة** هي مُؤرِّخة. إنَّها مُدرَّبة أن تأخذَ المعلوماتِ في المصادر كنقطة انطلاقٍ لها، وعلى الرَّغم من أنَّها تعرفُ جيّداً أنَّ قرابةَ مُضَرَ من غير المُرجَّح أن يكونَ مفادُها ما ينسبُه ابنُ حبيب إلى ذلك، وقالت أنَّها لا تعتبرُ من المُسلَّم به أنَّ ابنَ حبيب يحاولُ أن

يقولَ ما يجبُ أن يكونَ قولُه من وجهة نظرنا. من النّاحية العمليَّة فإنَّ جميعَ اعتراضات **سيرجنت** لكتابي (وهناك العديدُ منها لم يتمَّ التَّعامُل معها هنا) توضِّحُ هذه الأساليب المُتناقضة. أذكرُ مقطعَ ابن حبيبٍ المُتعلِّق بمُضَرَ في مُناقَشةٍ لرحلات قريشٍ إلى العراق في مسارٍ رسمتُه وفقَ عددٍ من المصادر وعرضتُ وجهةَ نظرِهم للأمور لتبدوَ غيرَ مُتوافِقة **(التِّجارة المكّيَّة، ص. ١٣٠-١٣٩)**، اهتمامي يدورُ في الواقع حولَ ما يتكلَّمون على عكس ما يمكنُ لنا أن نجعلَهم يتكلَّمون إذا كنّا نُعامِلُ دائرة المعارفِ الإسلاميَّة على أنَّها موثوقةٌ وأيضاً المصادر الأوليَّة على أنَّها مقالاتٌ جامعيَّة بحاجة إلى تصحيح. في رؤية **سيرجنت** للأشياء، على كلّ حال، نحنُ نعلمُ جيداً ما الّذي تُحاولُ أن تقولَه المصادر، ومهمَّة المُؤرِّخ هي في التَّصحيح عندَما يبدو أنَّها تقولُ شيئاً آخرَ (كما يعترفُ أنَّها تفعلُ أحياناً على الرَّغم من أنَّه يعطيها تقديراً كبيراً بشكلٍ عام). ومن هنا يرى أنّي أحاولُ عمداً إنتاجَ نصٍّ مُعادِلٍ مُحرَّرٍ بشكلٍ سيءٍ أو مُنكِرة أنَّ طبعةً واحدة أمرٌ مُمكِن، وعندَما يكونُ واضحاً بالنسبة له أنَّ التَّصحيح\التَّنقيح بجميع أنواعه يمكنُ اقتراحَه من أيِّ شخصٍ في أمرٍ ما يعادلُ التاريخ في أنموذج العربيَّة. إنَّ ما قمتُ به من تغيير لاتّجاه العلاقة بينَ الأنموذج والنَّصّ هو أمرٌ غيرُ مفهوم له، وهذا هو السَّبب في الهجوم على كتابي والقولُ أنَّه ملتويٌ، وتشويشٌ مُتعمَّدٌ وهلمَّ جرا.

المُستعربونَ وبعبارةٍ أخرى، يتمُّ تدريبُهم لمعرفةِ النَّمط التَّاريخيّ مُسبقاً في حين يتمُّ تدريبُ المُؤرِّخين إلى التَّظاهُر بأنَّهم لا يعرفونَ شيئاً عن الماضي حتّى يجدوا الدَّعم له في المصادر. وبطبيعة الحال، في المُمارَسة العمليَّة فإنَّ التَّمييز بينَ الاثنين ليسَت واضحَةً معالمُه دائماً: بعضُ المُستعرِبين يصبحونَ

مُؤرِّخين مُمتازين والعكس بالعكس، وبشكلٍ طبيعيّ لدى المُؤرِّخين معرفةٌ مُسبَقةٌ للغاية. ولكنَّهم يتظاهرونَ بجهلهم حتى يتأكَّدوا من وجوده في المصادر وذلك يُحدِثُ فرقاً في أنَّه يضعُ علامةَ استفهامٍ حولَ المعلومات التي يمكنُ لأحد أن يأتيَ بخلافِها واعتبار ذلك بديهيّاً. يجبُ على مُؤرِّخي العالم الإسلاميّ المُبكِّر أن يكافحوا بجدٍّ للحفاظ على علامة الاستفهام هذه الحاضرة في عقولهم، بالنّسبة للمصادر التي كانوا يغمرونَ أنفسَهم بها ويحكمُها مفهومٌ معياريٌّ للماضي، فإنَّ كلَّ جزءٍ منها مُنتشِرٌ وقويٌّ كما في أنموذج العربيَّة. وإلى جامعي مصادرنا، في الحقبة التي نشأ فيها الإسلام تتجسَّدُ المذاهب العقائديَّة والأخلاقيَّة التي كانَ لا بدَّ من استيعابها، تماماً كما قدَّمت اللغة من أمثلة القواعد اللُّغوية التي كانَ لا بدَّ من تعلُّمها؛ ويمكنُ لأحدٍ أن يدرسَ صعودَ الإسلام تقليديّاً بهدف استيعاب رسالته الفقهيَّة، أو بهدف رفض ذلك، وليسَ أملاً في اكتساب نظرةٍ ثاقبة على الطَّابع التّاريخيّ للمُجتمَعات البشريّة. عددٌ كبيرٌ من علماء المُسلِمين لا زالوا غيرَ مُؤمِنين أنَّ العلماء الغربيّين درسوا ظهور الإسلام لأسباب تاريخيَّة بحتة، كما أنَّها لا تصلحُ بسهولة للمُعامَلة التاريخيَّة، لأنَّه إذا كُتِبَت الأحداثُ لإيصالِ رسائلَ دينيَّةٍ، لا يمكنُ ببساطة تجاهُل الرَّسائل واستخدام قذائفَ على أنَّها حقائقُ واضحةٌ. يميلُ الإسلاميُّون لفعل ذلك بشدّة، لمصادرَ عديدةٍ، ضخمةٍ ومُتكرِّرةٍ إلى ما لا نهاية، التأثيرُ الكليُّ هو في كونهم أقربَ إلى غسل الدّماغ، ومن الصَّعبِ دراستها عاماً بعدَ عامٍ من دون أن تتأثَّرَ بتقديسِ ما تعرضُه من حقائقَ مُفترَضة. يبدو الإسلاميُّون الغربيُّون في كثير من الأحيان مثل المُسلِمين، عادةً من مجموعةٍ مُتنوّعة سنيَّة، وذلك لا يعني أنَّها تقبل المعلومات السنية فقط، يقدسوها بطريقةٍ لا تتَّفقُ مع

علامة الاستفهام التي لديهم من حيثُ المبدأ الّذي ألزموا أنفسَهم به. هذه مُجامَلة للمتانة السّنّيَّة، لكن دراسة حديثة لأصولها وتطوُّرها لا يقدِّمُ أيّ فائدة.

أيضاً لا يقدِّم التسييسُ الحالي للدّراسات الإسلاميَّة أيَّ خيرٍ. هذه المُشكِلة هي بلا شكّ أكثرُ حِدَّةً على الجانب الآخر من المُحيط الأطلسي ممَّا هو عليه في أوروبا، والمُنَح الدّراسيَّة العربيَّة من نوع الطراز القديم كانَت ومازالت موجودةً في ألمانيا (مع نتائجَ باهرة). لكنَّ جميع المُستعرّبين من الطراز القديم يجدونَ أنفسهم بسهولةٍ في واحدٍ مع الإسلاميّين المُسيَّسين عندَما يتعلَّق الأمر برفض المُنح الدّراسيَّة التي تسعى للحصول على ما وراءِ الأنماط المِعياريَّة وذلك بناءً على شرح تكوينهم بدلاً من الاستمرار والتّكرار؛ لأنَّه إذا تمَّ تدريبُهم على مثل هذا النَّمط، فإنَّ الأخير يوافقُ ضمنَ نزعةِ الإسلاميّين في استيعاب كلٍّ منهم، واقتناعاً منه على ما يبدو أنَّ منحةً دراسيَّةً إسلاميَّةً حديثةً يجبُ أن يتوافرَ فيها الدَّورُ التقليديُّ المدعومُ بالقيم الإسلاميَّة (أو الإصدارات العلمانيَّة منها). وهكذا الحلاَّق، عادةً يكونُ باحثاً بارعاً، انحنى لمُجرَّد التأكيد على الولاءات العرقيَّة في مقالٍ مراجعةِ المُقاطعات الرُّومانيّة والشَّريعة الإسلاميَّة والّذي يتدرَّبُ في عنوانات مُفترَضة للعداء إزاءَ موضوعي ويشكو من افتراضي أنَّ المُحتلّين العربَ كانوا "مُعدَمين ثقافيّاً" على قدم المُساواة مع البرابرة الجرمانيّين، وهو ما أخذَه ليقولَ :إنّي "أسخرُ من أبسط مبادئ الفكر العلميّ" **(JAOS) (1990) 110، العدد ١، ص.٨٠، 91)**. ولكن لا أستطيعُ أن أرى أينَ تكمنُ السُّخرية. اشتركَ العربُ والجرمانيُّونَ غُزاةُ الإمبراطوريَّة الرُّومانيّة بصفةٍ وهي أنَّهم شعوبٌ قبليَّةٌ على دراية بمُجتمَعاتٍ أكثرَ تعقيداً ويحتقرونَ السُّكَّان، طمعوا في ثرواتهم وغزوهم في نهاية المطاف؛ كلاهما أقلُّ

قيمةً ثقافيَّة من الشُّعوب التي غزوها لأنَّ تنظيماً قبليَّاً لا يمكنُ الحفاظ فيه على المُستوى الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسّياسيّ و التَّمايُز الثّقافيّ المُندرِج تحتَ عنوان الحضارة: يوجدُ فقط معرفةٌ شائعةٌ هنا. يكتبُ الحلاق كما لو أنَّني مُبتكِرةً الفكرَ الشُّعوبيَّ الّذي يجبُ عليه فيه الاستجابة مع "فخر العرب على العجم"، لكنّني رفضتُ ببساطة مُعاملةَ العربِ على سبيل الاستثناء من القواعد العاديَّة للتّاريخ، وهو شيءٌ خاطئ جدّاً في الدّراسات الإسلاميَّة إذ توجبُ عليَّ تسويغَ هذا الإجراء. ويسعدُني أن أبلغَكم أنَّه عادةً لا داعي للتَّسويغ: العديدُ من المُراجعين، على حدٍّ سواء النَّقدي أم المُمتدِح، فهموا كتبي في الرُّوح التي كتبتُ بها، والشُّكر لرحمتِه أنَّ بعضَ المُراجعين يمكنُ العثور عليهم على الجانب الآخر من المُحيط الأطلسي أيضاً. لكن تحالفٍ غير مُقدَّس بينَ المُستعربين المُحافظين والإسلاميّين المُسيَّسين هو مع ذلك يبعثُ على الأسى، ويأملُ المرءُ أنَّ إثمَه سوفَ يذوبُ في نهاية المطاف.

التِّجارة المكّيَّة وظهورُ الإسلام:
المفاهيمُ الخاطئة والجدليات المُعيبة[1]

روبرت بيرترام سيرجنت

يُقدّم كتابُ التِّجارة المكّيَّة إثباتاً أنَّ التاريخَ المُتَّفَق عليه لظهور الإسلام هو إلى حدٍّ كبيرٍ تاريخٌ مُلفَّق، إنَّ النّظامَ الأمنيَّ الّذي أنشأتهُ قريشٌ لتجارة القوافل، إذا كانَ موجوداً حتَّى، كانَ من نوعٍ محليّ بسيطٍ، وكانَت مكَّة قبلَ الإسلامِ حرماً غير مُهمٍّ. تبدأُ كاتبتُه، بأفكارٍ راسخةٍ مُتحيِّزةٍ، لإنتاجِ جدلٍ غير عقلانيّ وغير منطقيّ، وزادَ سوءُ فهمها النصوصَ العربيَّة من تعقيد الأمر، وتحريفِ المعنى الواضحِ لكتاباتٍ أخرى، قديمةٍ أو حديثةٍ، لتتناسبَ مع ادّعاءَاتها. استندَت هذه المَقالةُ على المصادر العربيَّة، لتعالجَ عدداً محدوداً من المسائل البارزة، والتي في مُعظَمها تاريخيَّة، تثبتُ مُغالَطات الكتابِ الجسيمة. وتقدّمُ تفسيراً منطقيَّاً للبيانات، بما في ذلك تصحيح الأخطاء في التَّرجمة من الفقرات العربيَّة التي ذُكِرَت في دعم حُجَجها.

كيفَ يمكنُ للمرء التَّعامل مع مثلِ هذا الكتاب، المُعَدّ لجذبِ الشُّهرة عبرَ صدمةِ الإسلاميّين من خلال نظرياتٍ غريبةٍ حولَ ما كانَت عليه مكَّةُ قبلَ الإسلام، نظرياتٌ غيرُ مألوفةٍ من دون شكٍّ، إلَّا إنَّها سُبِكَت على تأويلاتٍ خاطئةٍ وسوء فهمِ المصادر، وحتَّى في بعضِ الأحيان، على ترجمةٍ غيرِ صحيحةٍ للعربيَّة؟

---

[1] هذا مقال مراجعة لكتاب: التّجَّارة المكّيَّة وظهور الإسلام. بقلم **باتريشيا كرونة**. برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٧. ص. ٣٠٠.

فضلاً عن ذلك نجدُ أسلوبَ الكاتبِ المُتغطرِس! ومع ذلك، يتمُّ طباعتُه بشكلٍ جيّدٍ مع رخصة الطّبع والنَّشر من جامعة **برينستون**، قد جذبَ هذا التَّهجُّم انتباهَ السُّذَّج بسهولة من أولئك غيرِ المُطَّلِعين على الإسلام وأصوله في الإطار العربيّ. تبدو أبسطُ حلقةِ دراسةٍ مكشوفةً للنَّاقد لإعادةِ فحصِ المصادر التي استُشهِدَت بها الدكتورة **كرونة**، لتدعمَ مفاهيمَها وغالباً أوهامها المُثيرة للجدلِ، وتحاولُ الوصولَ إلى ما يقولونَه في الواقع.

فيما يتعلَّقُ بطبيعةِ مادَّةِ المصدر للتَّاريخ الإسلاميّ المُبكِّر كانَ المُستعرِبونَ والإسلاميُّونَ، بطبيعة الحال، على وعي تامّ. وتتراوحُ الرّوايات من أسطورةٍ إلى رواياتٍ عن أحداثٍ من قِبلِ المُؤرِّخين مثل ابن إسحَق **(توفِّيَ ١٥٠ هجريَّة)** والواقديّ **(توفِّيَ ٢٠٧ هجريَّة)**. وكانَت أوجهُ التَّناقُضات هناك، على الرَّغم من ذلك، "حقيقةً" جوهريَّةً في الرّوايات لا يمكنُ إنكارُها، لكنَّ المصادرَ انتقائيَّةٌ والبيانات المُدوَّنة مُجزَّأةٌ بحيثُ إنَّ هذه الحجَّة من الأدلَّة السلبيَّة تنطوي على قيمةٍ لا تُذكر. و لتوضيح ما "أُهمِلَ" من الرّوايات التّاريخيَّة اسمحوا لي أن أبدأَ بمثالَين تمَّ إعلامي بهما مُباشَرةً. لقد وجدتُ المُحاكَمة بوساطةِ التَّعذيب "البشعة" ضمنَ القانون العرفيّ في الأردن وجنوب المنطقة العربيَّة في العصر الحديث، والمعروف لي فقط في التاريخ العربيّ في وقتٍ مُبكِّر من خلال الإشارة في كتاب المُنمق **(ص. ١١٨)**، والكلمة في هذا المعنى لا تظهرُ في المعاجم. ثانياً، طقوسُ اصطياد تيس الجبل، مُرتبِطةٌ مع بعض آلهة ما قبلَ الإسلام ومع صنعِ المطرِ، غيرِ معروفٍ للأدبِ العربيّ القديم. ومع ذلك يُحسَبُ في مجموعةٍ من نقوشِ ما قبلَ الإسلام، نجا في حضرموتَ إلى يومنا هذا.

وهو دليلٌ سلبيٌّ لكنَّه مع ذلك يشكِّلُ جزءاً كبيراً من حجَّة الدكتورة **كرونة**.[1] والبيانات التي جُمِعَت شفويَّاً تحتوي بشكلٍ طبيعيٍّ على أوجهِ التَّضارُب، وأحياناً القمعيَّة أو التَّناقُضات، وعلى الرَّغم من أنَّ الذَّاكرة العربيَّة مُذهِلةٌ في تفاصيلها. نجدُها تضبَطُ بشغفٍ عليها بناءً على مكانِ حدوثِها، لكن كما في كثيرٍ من الأحيانِ لا ترمي كلَّ مُقوِّمات الرّوايات في الوعاء، لتحرّكَ بعضُهم ببعضٍ، وتستخدمُ الفوضى الناتجةَ لتتلاعبَ بموضوعِ هذه القضيَّة وهكذا حتَّى تحتدُّ وتصلُ إلى السَّخافة والقهقهة! حيثُ تقول: "الروايات الإسلاميَّة المُتعلِّقة بظهور الإسلام... تتألَّف من موادّ قليلةٍ لكنَّها روايات" **(ص.٩١)**، و لِمَ لا، هذا ما تفعلُه الأناجيل؟

في الإسلام تمَّ الاعترافُ بوجودِ رواياتٍ غيرِ صحيحةٍ (الضَّعيفة) في وقتٍ مُبكِّرٍ ويذهبُ الباحثونَ الغربيّون إلى أبعد من ذلك في تمييز عنصر التحزُّب في الحديث. منهجيَّاً لا يسعنا ذلك إلا من خلال البدء بفرضيَّة أنَّ الحديثَ هو تقريرٌ حقيقيٌّ عن "الحقيقة" إلى أن يتبيَّنَ بمصداقيَّة أنَّه كاذبٌ، أو يبطلَ تحيِّزُه الواضحُ جزئيَّاً أو كليَّاً. على سبيل المثال، قدَّمَت وجهةَ النَّظر وفقَ الرّوايات التّاريخيَّة عبرَ التَّعاطُف مع بيتِ هاشمٍ وذلك يمكنُ عندَ حدوثِه أن يُنظَرَ إليه على الفور، ولكن هذا بحدّ ذاتِه لا يحتاجُ إلى إبطالِ الرّواية.

[1] تعليق المُترجِم: يلمّح **سيرجنت** بطريقةٍ ساخرةٍ إلى أنَّ الدّكتورة **كرونة** ساحرةٌ شريرةٌ عجوزٌ وذلك باللّعب على الألفاظ بناءً على المعنى الآخر للاسم كرونة وهو العجوزُ القبيحة.

في المسحِ التَّاريخيّ لمكَّة، حرمِها، تجارتِها، أهمّيَّةِ سياستِها في القرن السادس الميلاديّ للمنطقة العربيَّة، يتطلَّبُ الحسَّ السَّليمَ ألاَّ تُغيَّبَ عن الأذهان الاعتباراتُ الحتميَّةُ التالية:

١- الوادي خالٍ من أيّ مواردٍ طبيعيَّةٍ كافيةٍ لدعمِ السكَّان.
٢- قُصيٌّ الجدُّ الأكبرُ لقريش، لا يمكنُه إلاَّ أن يكونَ لديه سببٌ منطقيٌّ للاستيلاء عليها وتوطين النّاس هناك.
٣- بما أنَّ مكَّة تفتقرُ إلى الموارد الطبيعيَّة يجبُ على المكّيّين استيراد الموادّ الغذائيَّة مثل الحبوب والتُّمور.
٤- لشراءِ الموادّ الغذائيَّة يجبُ على المكّيّين أن يكونَ لديهم بعضُ مصادر الدَّخل.
٥- ليس من غيرِ المألوف أن يكونَ الحرمُ موجودٍ في مكانٍ صحراويّ ناءٍ نسبيَّاً مثل وادي مكَّة.[1]
٦- الحرمُ ينطوي أن يتمَّ الحجّ إليه، سواء كانَ عاديَّاً أم مُنظَّماً. من غيرِ المعقولِ ألاَّ يشملَ الحجّ المُنظَّم على التِّجارة، حتَّى لو كانَ هذا يقعُ في مكانٍ معزولٍ قليلاً عن المزار الفعليّ.
٧- ناهيكَ عن تقدِمة النُّذور ودخلها الإضافيّ المُحتمَل من الأوقاف، تكادُ مكَّة تستمدُّ دخلَها من كلِّ شيءٍ عدا التِّجارة و / أو الحرف.

[1] في الجنوب العربيّ أعرفُ قبرَ دانيال بن هود في وادي الهدى والمولى مطر في منطقة قبيلة سيبان. وذكرت أيضاً أنَّ صالح في جبلٍ "Asnab". يقعُ قبرُ هودٍ في منطقةٍ مهجورةٍ في الوقت الحاضر، ولكن قد لا تكونُ كذلك دائماً.

وأودُّ أن أضيفَ إلى ما سبقَ أنَّه إذا تمَّ رفضُ نظام قريشٍ بشأن الاتِّفاقيَّات مع القبائل في التِّجارة بوصفه تلفيقاً (فكرة أختلفُ فيها معها تماماً)، فإنَّه يصبحُ تفسيرُ الهيمنةِ التي وضعَتها قريشٌ و ورثَها مُحمَّد أكثرَ صعوبةً.

لامنس وأتباعُ نظرياتِه المعروضةِ في(**La Republique marchande de la Mecque**)[1] هم الهدفُ الرئيسُ لهجومِ الدكتورة **كرونة**، وافتراضهم أنَّ التِّجارة التي وصفَها **بليني** والطّواف الّذي وُرِّثَ من قبل المكّيّين يجذبُ الازدراء لها! علمَت وكانَ ذلك، غالباً ما يظهرُ **لامنس** نقصاً في الحسّ النَّقديّ، كما هو في أحجاره[2] حيث إنَّه يسيءُ فهمَ الْبَيْتِ والعُدَّةُ بيتَ الحاكم / المُقدَّس لقبيلة والعدد الأعظم، وهي فئةٌ ذاتُ صلةٍ بهذهِ المُناقَشة. كما تُهاجِمُ **كرونة** نظريةَ **وليم مونتغمري وات (ص.٢٣١)**، المُتقدِّمةَ أكثرَ من بحثِ **لامنس**، بأنَّ" التَّحوُّلَ القرشيّ إلى اقتصادٍ تجاريّ قوَّضَ النِّظامَ التقليديّ في مكَّة، وولَّدَ الشعورَ بالضّيقِ الاجتماعيّ والأخلاقيّ وكانَ الاستجابةَ في وعظِ مُحمَّد."

تعكسُ وجهاتُ النَّظر الاشتراكيَّة العصريَّة من الخمسينات مُجتمَعةً مع الصَّبغة التبشيريَّة، هذه النظرية عن وثنيَّة مكَّة، وهي ببساطة من دون أساس.

---

[1] "La Republique marchande de la Mecque vers l'an 600 de notre ere," *Bulletin de l' Institut Egyptien*، 5th ser، ٤ (١٩١٠): ٢٣-٥٤. العنوانُ ذاتُه يطرحُ السُّؤالَ عن شكلِ التَّنظيم الاجتماعيّ والحكوميّ في مكَّة.

[2] "Le Culte des Betyles et les processions religieuses chez les Arabes preislamites," *Bulletin de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale* (القاهرة)، ١٧ (١٩١٩).

إذاً، في التَّعامُل مع هذه المُدّة من التّاريخ العربيّ، يجبُ على المرء أن يبحثَ عن الأنماط، كما فعلَ وات، وبالتَّأكيد ينبغي أن تكونَ أنماطاً عربيَّةً؟ و نظراً لطبيعة المصادر التَّاريخية للقرن السَّادس والسَّابع الميلادي، ينبغي تطبيق هذه الأنماط كمعايير، لكن بحكمةٍ، حيثُ أنَّها قد تُساعِدُ على التَّنوير. بعباراتٍ واضحةٍ إنَّ صورة المصادر للمُدّةِ الحاضرةِ تكمُن في صراعٍ داخلَ البيتِ المُقدَّس[1] بينَ المُحاربين المُؤهَّلين وآل البيت على المنصب. قدَّمت هنا الدكتورة **كرونة** خدمةً تبيِّنُ من خلالها إلى أيِّ مدىً تمَّ تضخُّم النَّشاط التّجاريّ لقريش في عقولِ الكتَّاب الغربيّين باعتمادهم أنماط التِّجارة من العصرِ الكلاسيكيّ، لتعبئة البيانات المُتفرّقة للمصادر العربيَّة المُبكِّرة؛ ولكن هذا لا ينفي وجود تجارة في قريش.

و فيما يتعلَّق بتجارةِ قريش في جنوب الجزيرة العربيَّة، مُؤخَّراً بدَت المُشكِلة لي على النَّحو التَّالي: "رحلاتُ قريشٍ الشَّهيرة في الصَّيف والشّتاء، الَّتي يلمِّحُ لها القُرآن، ربَّما تزامَنت مع وصول الأسطول التّجاريّ للهند في الجنوب، لكنّا لا نعرفُ في أيّ نقطةٍ، أو حتّى ما إذا كانَت قافلةُ قريشٍ تسيرُ على طولِ ساحلِ تُهامَة أو من الدَّاخل الشَّرقيّ للجبال. إنَّ السّلعَ المنقولة لمثل تلكَ المسافات برّاً ستكونُ بالتأكيد خفيفةَ الوزن، ومرتفعةَ القيمة، لضمانِ الرّبح:

[1] وظَّفَت مُصطلَح "*faute de mieux*" وتجنَّبت مُصطلَح مثل "**sacerdotal**".

انعدام أمن القبائل أو القرصنة في عرض البحر يمكنُ أن يؤثّرَ على الجدوى التّجاريَّة للطرق البرّيَّة أو البحريّة".[1]

لا توجَد إشارةٌ إلى تجَّار قريش، أو بالأحرى لتجَّار من أيّ فئةٍ عربيَّة أخرى، في الرّواية المُقدَّمة لدورةِ التِّجارة والتي رواها ابنُ الكلبيّ،[2] حيثُ يصفُ حركةَ التجَّار في الحقبة التي سبقت ظهور الإسلام، بدءاً من دومة الجندل، انطلاقاً عبرَ الخليج الفارسيّ إلى حضرموتَ، ومن ثمَّ إلى عدنَ وصنعاء، ثمَّ تنتهي في سوق عُكاظ. يمكنُ القول إنَّ نمطَ التِّجارة لابنِ الكلبيّ مقبولٌ، وأصيل.

ونحنُ على أرضيّةٍ واثقةٍ إلى حدّ ما في استنتاج أنَّ قريشاً قامَت برحلاتٍ مُنتظَمة إلى نقاطٍ في شمال اليمن. فابن الكلبيّ (أدناه) يتحدَّث عن تبهلة، جراش، والسَّاحل البحريّ لليمن في تزويد المكّيّين بالحبوب التي يحتاجونها في سنة[3] من الجفاف. تبهلة، بعدَ ثمانية أيَّام من مكَّة، وبيش تكمُن في المِخلاف الشَّمالي من اليمن.

تاجرُ البضائع:

ويناقشُ الفصلُ الثاني "تجارة التَّوابل التقليديَّة"، استناداً في الغالب على المُستنَدات المعياريَّة عندَما يتعلَّقُ الأمرَ بالبخّور، والاعتماد الأكبر كانَ على

---

[1] "التّجّار اليمنيُّون والتّجَّارة في اليمن، في القرنين الثالث عشر والسادس عشر"، *Marchands et hommes d'affaires asiatiques*، مُحرّر. **دينيز لومبارد وجين أوبين** (باريس: **Editions de l'EHESS**، ١٩٨٧ "مكتوب ١٩٨٥").

[2] في المرزوقيّ، *الأزمنة والأمكنة* (قطر، ١٩٦٨-٦٩)، ٢: ٢٣١ وما يليها.

[3] *سنة، سنوات*، في الاستخدام العربي القديم، تعني سنوات من الجفاف.

اثنين من الدّراسات المُمَيَّزة **لنايجل غروم** و **والتر مولر**. من هذا الفصل غير المُضجِر، على الرَّغم من صياغتِها عباراتٍ انفعاليَّةً، تنتقلُ الدكتورة **كرونة** إلى "تجارة التَّوابل المكّيَّة"، وتعرضُ بالتفصيل خصوصيَّة "التّوابل العربيَّة" . تقدّمُ حجَّتها نتيجة سلبيَّة بأنَّ المصادر لا تذكرُ قريشاً على أنَّها تُتاجرُ في أيّ من هذه السّلع، نظراً لمحدوديَّةِ البيانات المُقدَّمة، ولاسيَّما في المسائلِ الاقتصاديّة، وهو أمرٌ ليسَ من المُستغرَب. ولكن عدم وجود أدلَّة أدبيَّة لا يثبتُ أنَّ قريشاً لم تُتاجر في هذه البضائع. فلماذا هذا التفاخُر عندما يكونُ بيانٌ بسيطٌ كافياً لهذا الغرض؟

رفضت **د. كرونة** التَّصريح الموجود في كتاب الأغاني **([بولاق ، ١٢٨٥هـ.]، التاسع عشر: ٧٥)**: وهو كما روَته، إنَّ النّعمانَ في الحيرة من شأنِه أن يرسلَ البضائعَ إلى عُكاظ وفي المُقابل يشتري مُنتَجات يمنيَّة، ذلك من أجل إنكار تجارة الحرير في غرب المنطقة العربيَّة. إنَّ النصّ[1] يشيرُ إلى شراءِ النُّعمان (للحرير) ... ولموادّ مُقلَّمة (برود) من عصبٍ مُسيَّر، وحرير رقيق وأقمشة عدنيَّة مُقلَّمة (مُسيَّر عدن). ويلمّح الشاعر عامر بن الطُّفيل والمُعاصِر تقريباً للنُّعمان **(المُفضَّليَّات، ليال، ٧١١)** إلى الدِّمَقسِ المُسَيَّر [2] ويضيفُ المُعلِّق أنَّ المُسيَّر كانَ بروداً من اليمن يُعطَى بها، موادّ مُقلَّمة جُلِبَت من اليمن. كانَ عامرٌ من هوازن من الطَّائف، إذاً من الواضح أنَّ المُسيَّر الّذي يُعتبَر خليطاً من حرير القزّ كانَ معروفاً هناك،في حين كانَت كلمةُ الدِّمَقسِ تعني الحرير لعددٍ من

---

[1] انظر كتابي *منسوجات إسلاميَّة* (بيروت، ١٩٧٢ "أعيدت طباعته **Ars Islamica**")، ص. ١٢٣ وما يليها، بالإشارة إلى الحرير اليمنيّ.

[2] *المُسَيَّر* هو " قُماشٌ مُقلَّم مع مزيج من الحرير وقُماشٌ مُقلَّم بخطوطٍ صفراءَ".

الشُّعراء قبلَ الإسلام (**فرانكل، 40، كلمات أجنبية "Fremdworter"**). لا يوجَد اليومَ سببٌ للشكّ أنَّ النُّعمان اشترى هذه الأنواع الثلاثة والتي لاتزالُ مشهودةً في القماش اليمنيّ، والعديد منها كانَ من الحرير، وبما في ذلك القُماش العدنيّ، أو أنّها كانَت سلعاً فاخرةً عاليةِ الجودةِ تمَّ استيرادُها إلى الحجاز. في القرون الأولى من الإسلام كانَت المنسوجاتُ اليمنيَّة مضربَ المثلِ تقريباً وذلك لتميُّزها، [1] حيثُ تمَّ العثورُ على أمثلةٍ واقعيةٍ نُشِرَت. وفي بلدٍ معروفٍ بمهاراته في الحرف اليدوية يمكن لذلك الحرير ألاّ يكونَ منسوجاً فقط في اليمن قبلَ الإسلام بل يمكن أيضاً أن يتنافسَ مع مثيلِه في بلدانٍ أخرى. قالَت **د.كرونة** (ص ٨٣): "الادّعاء بأنَّه [النُّعمان] اشترى الحريرَ قد تمَّ رفضُه بالخطأ من قبل **فرانكل**"، لكنَّ **فرانكل** كتبَ منذُ أكثرِ من قرنٍ عندَما كانَت المعلوماتُ المعروفة قليلةً عن مستوىً ثقافيّ عالٍ في أجزاء من المنطقة العربيَّة ولم يكن لديه أيُّ أساسٍ على الإطلاق لهذا التّصريح. في حين يجبُ ألاَّ نقبلَ إعادةَ هيكلةِ تجارةِ قريشٍ في الحرير المُبالَغ فيها، فمن الواضح أنَّ هناك تجارةً في غرب المنطقة العربيَّة لهذه السّلع التي قد يكونُ لقريش جزءٌ منها.

مع ذلك فهي لا تستطيعُ إلاّ التسليمَ بهذه المصادر حولَ وجودِ التِّجارة هناك بوساطة المكّيّين في "العطر"، والجلود، والملابس (هكذا، تفهم على نحو أفضل على أنَّها "قطعة قماش")، والحيوانات، والزبيب. يأتي النَّبيذ من سورية وبعضها من الطائف – من شأن المرء أن يتوقَّع قدومَ النَّبيذ من اليمن

[1] في الحقبة الأمويَّة يبدو أنَّ الخليفة هشام كانَ يملكُ *فراشاً* من الحرير اليمنيّ.

والتي تُصنَع حتَّى يومِنا هذا هناك وبأيدي المُسلِمين. ولا أذكرُ أيَّ إشارةٍ إلى التِّجارة في ذلك في هذه المُدّة.

الأدم، وهو المُقدَّم على أنَّه "جلود" يحتوي على مجموعةً من المعاني: جلود الحيوانات، والجلود المدبوغة، والأواني اليوميَّة الرَّديئة، إلى الجلد الأحمر من خولان الّذي كتَبَ عليه النَّبيّ نفسُه، والّذي لا يزالُ يأتي من شمال اليمن في الوقت الحاضر. يُخيَّل إليَّ أنَّ الجلودَ قد تكونُ بضاعةً مقبولةً لتصديرها إلى بيزنطة لصناعة البرشمان.

وتعطي **د. كرونة** انطباعاً مُضلِّلاً أنَّه قد تمَّ بيعُ الجلود في قبر النَّبيّ هود إلى التجَّار المُتجوِّلين من البحر والبرّ، وإن كانَ النَّصُّ في واقع الأمر يقولُ إنَّ هؤلاء التجَّار باعوا الجلدَ[1] وفي المُقابل اشتروا الكَندر- البخور والمرّ، الأَلْوَة ودخان البخور. كما فعلوا، فإنَّه يمكنُ أن تكونَ فقط للتَّوزيع في أماكنَ أبعدَ من ذلك. لا يوجدُ أيُّ سببٍ ينفي شراءَ تجَّار قريش للبخور واللُّبَّان، وهي شائعةٌ جدّاً في حضرموتَ اليوم وما زالت تُشاهَدُ في أسواق اليمن حتى اليوم ، من التجَّار في عكاظ أو ربَّما تبهلة والأسواق اليمنيَّة الأخرى.

ونتيجةَ اجتماعِ هاشمٍ معَ الإمبراطور البيزنطيّ (وربّما معَ مسؤولٍ محلّيّ؟)، تجزمُ بأنَّ هاشماً قالَ إنَّ لديه قبيلةٌ وهم التجَّار العرب. ثمَّ طلبَ هاشمٌ

---

(1) تمَّ وصفُ حصير النَّوم الجلديّ المصنوع في منطقة ظفار في **أ. ج. ميلر، م. موريس** و **س. ستيورات سميث**، *مصنع ظفار* (أيدنبيرغ، ١٩٨٨)، ١٩٢، ك "لا قيمةَ تُذكَر". منِ الناحيةِ المحليَّة هذا يعني قيمتُها "واحد أو اثنان من الماعز". صادفت حصيراً مُزخرفاً بشكلٍ مُتقَن حيثُ توضَع جثثُ الأموات، في قبر سبئيّ على شكل خليّة نحلٍ في بئر فضل، على مقربةٍ مِن عدن. هل من المُمكِن أنَّه تمَّ استيرادُ هذه الحصير من ظفار؟

منه كتابةَ ضمانِ الأمن لهم ولبضائعهم، بحيثُ يمكنُ أن يجلبوا له" ما يُعتبَر خياراً/نادراً من الجلد والقماش (الثياب) الحجازيّ بحيثُ سيتمُّ بيعُها في أراضي بيزنطة وتكونُ أرخصَ لهم". مع عدم تجاهُل لا أنموذجيَّة النَّص العربيّ، ترى **د. كرونة** هذه الجملة الأخيرة على أنَّه ينطبقُ عليها "ملابس سميكة وخشنة من الحجاز"، أي المنسوجات الصوفيَّة، "ونحن مُتأكّدون أنَّها رخيصة". ولكن يشيرُ النَّصُّ العربيُّ إلى الاتّفاقيَّة التّجاريَّة الجديدة التي اقترحَها هاشم، وليس إلى السُّلع الفعليَّة، والتي تُحدَّدُ على أنَّها خيارٌ/ نادرٌ. وتُجادِلُ: سيكونُ من المُفيد أخذَ البضائعِ الصُّوفيَّة (التي لا يوجَد دليلٌ على أنَّها قطعة من القماش والصُّوف) إلى سورية، مع أنَّها وفيرةٌ بالفعل هناك؟ لكن يمكنُ للقماش الحجازيّ أن يكونَ ببساطةٍ قُماشاً مُستورَداً إلى الحجاز عن طريق البرّ أو البحرِ، وسُمِّيَ الحجازيّ بالطّريقة نفسها التي دُعِيَ فيها اللُّبانُ بتسمية اللُّبان الشّحريّ (نسبة إلى بلاد الشّحر) على الرَّغم من أنَّ إنتاجَه لا يتمُّ هناك بل جمعه فقط ، والأمرُ مُشابِه عندما نتكلَّم عن **موكا كافيه** مع أنَّ المخاء[1] ما هي إلاّ نقطةٌ لتجميع الحبوب التي تنمو في الجبال.

بحماسٍ خطابيّ تصيحُ **د. كرونة**: "ومع ذلك، زعمَ أهلُ مكَّة أنَّ المنسوجاتِ الصُّوفيَّة الضَّخمة التي تحملُها القافلة من الحجاز إلى سورية على مسافةِ ثمانمِئة ميلٍ ستكونُ أرخصَ بالنّسبة للسوريّين من ما يمكنُهم شراؤه في الدّاخل وهو أمرٌ غير منطقيّ!"بالتأكيد لا، لكن بعد ذلك لا يذكرُ النَّصّ هذا

---

(1) تعليق المُترجم: **موكا/موخا**: المخاء إحدى مُدن مُحافَظة تعز وهي مركز مديريَّة المخاء. تقعُ على ساحل البحر الأحمر اشتهرت المخاء لأنَّها كانَت سوقاً رئيسة لتصدير القهوة وتأخذُ قهوة المخاء اسمها من هذا الميناء.

الموضوع! قالت إنَّها ترفضُ فكرة **(ص.١٤١)** أنَّ المكّيّين سيطروا على تبادُل السَّلع بينَ شمال المنطقة العربيَّة وجنوب سورية، إلاّ أنَّ المصادرَ العربيَّة التي ارتكزَت عليها لا تشيرُ إلى أنَّ هذا ما فعلوه. كذلك لا تفعلُ الحجَّة، لأنَّ السّلع كانَت وفيرةً في سورية وبيزنطة، حيثُ إنَّ هذه الدُّول ستكونُ غيرَ مُهتمَّة في استيرادها من أيّ مكانٍ آخر، اتّخاذ أي اعتبار للذَّوق، أو تقلُّبات الأسعار، أو النُّدرة الناتجة عن العمل السياسيّ. كذلك لم تأخذ ببعض الحوادث مثل القرصنة، وظروف الطّقس وغيرها من العوامل التي تؤثّر على التِّجارة. في الواقع، إنَّ تعامُلها مع الموضوع بكامله هو آليٌّ بشكلٍ صارم، بما لا يُفسح المجالَ لمثل هذه الاحتمالات.

يُقدَّمُ دليلٌ إضافيّ على تجارةِ قريش وصناعتها من خلال هشام بن الكلبيّ **(نحو ١٠٠ هـ)** بوساطة صديقه أبي صالح، لهشام المثالب[1]. وبحماسة الرّافضيّ، أي الشيعيّ، كانَ هشام، الّذي اعتبرَه الذّهبيُّ أنَّه لا يمكنُ الاعتمادَ عليه في نقل الحديث، حيث ذكرَه في كتابه تذكرة الحفاظ باختصار شديد،[2] مع لحظِ أنَّه لم يكن (ثقة). ومع ذلك لا ينبغي لهذا أن يمنعَنا من الأخذ بعينِ الاعتبار ما لديه ليقولَه حولَ شخصيَّات قريشٍ المهنيَّة البارزة، على الرَّغم من أنَّ والده قد تلاعبَ بالبيانات التاريخيَّة على نحوٍ ينتقصُ من شرفِ بعضِ

---

(١) أمجد حسن، *كتاب مثالب العرب لأبي المنذر هشام بن مُحمَّد الصَّعب الكلبيّ*، نسخة نقديَّة، مُنحَ دكتوراه من جامعة البنجاب، لاهور (n. d.).

(٢) تعليق المُترجِم: يقول الذَّهبيُّ: "العلامة الإخباريّ أبو النّضر مُحمَّد بن السَّائب بن المُفسّر وكانَ أيضاً رأساً في الأنساب إلا أنَّه شيعيٌّ متروكُ الحديث يروي عنه ولده هشام وطائفة"

وجهاءِ قريشٍ ضدَّ الّذين كانوا يستمتعونَ بالأحكام المُسبَقة، وذلك لإنتاج فضيحة (المثالب) عنهم.

الحِرَفُ في المنطقة العربيَّة من الجزَّار، الذَّبح (إراقة الدَّم) ، الحلاَّق، المُطهِّر (الختَّان) والدّبَّاغ[1] هي مِهنٌ مُهينة؛ الخياط والحدَّاد لديهم حالة غامضة، يبدو أنَّهم محترَمونَ جدَّاً بينَ سكَّان المدينة، لكنَّهم مثل كلَّ الحرفيّين، مُحتقَرون من رجالِ القبائل. ويقدّمُ ابنُ الكلبيّ في المثالب قائمةً بعددٍ من القرشيّين الّذين يزعمُ أنَّهم مارسوا واحدةً أو أخرى من المِهن مُهينةً. عندما نُلقي نظرةً عن كثبٍ نجدُ أنَّهم يتحوَّلون إلى أن يكونوا أعضاءً "في جماعة عبد شمس من آل بيت عبد مناف وأنصارهم، خصومَ النَّبيّ بعد وضعِ يدِه على مكَّة، وعشيرة بني تَيم بنِ مرَّة، الأقلّ قيمةً اجتماعيَّة في مكَّة، والعشيرةَ التي ينتمي إليها أبو بكر.[2] حتَّى الزُّبَير بن العوام وُسِمَ بأنَّه جزَّار وهو كبيرُ عائلته - أي أنَّه حصلَ على رزقِه بذبحِ الحيوانات التي يستهلكُها أهلُ بيته وهو أمرٌ غيرُ واردٍ. ذُكِرَ عن أبي سُفيان وأبي لَهَب تعاملُها بالنَّبيذ (ربَّما أصبحَت مهنةً مُشينةً فقط بعدَ الإسلام)، و قيلَ عن أبي لهب إنَّه قد عملَ بحرفة الدّباغة المهينَة بشكلٍ خاصّ، ولا يمكنُ أن يُنسَبَ له اتّباع حِرفَتَين لهما صفةُ غيرُ نبيلةٍ!.

---

[1] الحِرفُ المُهينة والصفقات موثَّقة بشكلٍ جيّد سواء في النُّصوص الكلاسيكيَّة ونصوص القانون العرفيّ. هناك على سبيل المثال، *الحَجَّام*، الدبَّاغ، *والصّائغ*، حدّاد الذّهب والفضَّة، *والقصَّاب*، الجزَّار. وعُلِّق أنَّ الحدَّاد احتُقِرَ *للغشّ*، الاحتيال، والأخيرتين *للنّجاسة*، عدم النّظافة. ولا يمكنُ اعتبار أنَّ الزُّبَير جاءَ ضمنَ هذه الفئة.

[2] اليعقوبيّ، *تاريخ*، مُحرّر. هاوتسما (برلين، ١٨٨٣)، ١٤٠. أبو سفيان، في وقت انتخاب أبي بكر، خاطب بني عبد مناف وحضَّهم على عدم السَّماح للنَّاس بأن يكونوا طمَّاعين معهم، ولاسيَّما مرَّة و عُدي. هذا لا يعني أنَّهم *ضعفاء* بالطبع، لكنَّهم لا يحتلُّون مرتبةً عالية كعبدِ مناف.

ووصِفَ المخزوميُّ بأنَّه إسكافيٌّ، الأكثرُ خزيَةً من أيِّ شيءٍ، وإذا لم يكُن دبَّاغاً، أو شخصاً معزولاً من آلِ أميَّةَ ربَّما سيُقالُ عنه إنَّه كانَ ختاناً.

اليمنيُّ أبو موسى الأشعريّ، يقولُ ابنُ الكلبيّ، كانَ حلاَّقاً لكنَّ الأشاعرة في زُبَيد هم رجالُ قبائلٍ شرفاءُ حتى هذا اليوم ولا يمكنُ أن يُنسَبَ له اتِّباع تجارةٍ مُتدنِّية جدّاً. ويمكنُ أن يكونَ هذا بالتأكيد تُهمةً مُلفَّقة ضدَّ اختيار الحكم لعلي، الّذي عُزِلَ بعدَ صفين. إنَّ تحيُّز ابن الكلبيّ ظاهر وما يقوله هؤلاء الأشخاص غير مقبول.

تلك المهن المُتمثَّلة بمكانة المكّيّ قد تتشابَك وفقاً لابن الكلبي مع الأشخاص الآتية أسماؤهم: الخليفة أبو بكر وعثمان باعوا القُماش. و كانَ الحارث بن عبد المطلب يبيعُ القُماش في الشّام (سورية أو الشَّمال) ويشتري العبيد. أمَّا أبو طالب فقد تاجَرَ بالقماش والعطر. وقد حلَّت مثالبُ ابن الكلبيّ مُشكِلةَ الدكتورة **كرونة** المُثارَة في **(ص.٥٣)** حولَ المادّة التي باعَها أبو طالب، وأيضاً نقرأ في بازٍ لنجدَ البور (القمح) واللَّبن من الكُتّاب الآخرين. في صفحات التِّجارة المكّيَّة، نجدُ كلمةَ عطرٍ وقد تُرجِمَت على أنّها "عطر "، لكنَّ مُعجَم لين يعرفُ الكلمة بأنّها العطور والأدويَّة. والعطَّار في الكتيِّبات الإسلاميَّة لقانون السُّوق والتِّجارة (الحسبة) يتعاملُ بوضوحٍ في كلا الأمرين، سوق العطَّارة في يومنا الحاضر من صنعاء يتعاملُ في طائفةٍ واسعة من الأدوية والأصباغ، والتوابل، إلخ **(راجع صنعاء خاصتنا، ١٨٥ أ، ن؛ أدناه، رقم ٦٨٢)**. ومن المُرجَّح أنَّ العطرَ في القرنين ٦– ٧ غطّ مجموعة مُماثِلة من السّلع، ربَّما على الأقلّ بعض البنود التي أشارَت إليها الدكتورة **كرونة** لم تُعرفها

المصادرُ في الواقع على أنَّها بضائع للمُتاجَرة في قريش. عبد الله بن جدعان وهو أبرزُ الأثرياء من بني تيم بن مرَّة، كانَ واحداً من العطَّارين الكثر.

كان عمرُ بنُ الخطَّاب يتاجرُ بمُختلَفِ البضائع (تجارات). ربَّما يشيرُ ابن الكلبيّ باستخفافٍ لعثمانَ بنِ طلحةَ من بني عبد الدَّار سادنِ الكعبة في قوله إنَّه كانَ خيَّاطاً وربَّما لا. قال لي السَّيّد أحمد الشَّامي إنَّه في صنعاء يُمكِنُ للسَّادة الأشرافِ (العلماء) أن يكونوا حدّادين ويأتونَ مع كتبِهم من السَّندان إلى دوائر الدّراسة؛ هو نفسه اعتادَ على صناعة العمامة التي يرتديها السَّادة؛ تمَّ تدوينُ ذلك أيضاً من قبل العلماء الآخرين، لكن لا يبدو أنَّه قد تمَّ بغية الرّبح في المقام الأول. يقولُ ابن الكلبيّ إنَّ أبا سفيان كانَ مُوزِّعَ قمحٍ، ومن غير المُرجَّح أن تكونَ هذه الحرفة مُذلَّة خلال ذلك الوقت في مكَّة، وربَّما يستخفُّ ابن الكلبيّ بالخلفاء الأمويّين عبر الإشارة إلى الخلفيَّة المُتواضعة نسبياً لحكام هذه الإمبراطوريَّة الواسعة جدّاً.

على أيَّة حال، لا تُظهِرُ المثالبُ أنَّ هناكَ تجّاراً للقماش والعطر في مكَّة، على الرَّغم أنَّ المُؤلّف لا يعطي مؤشِّراً حولَ حجمِ أعمالهم. ناهيك عن التَّعامُل بالحبوب، لم يذكر أيّاً من الصَّفقات المُحترَمة الأخرى، ولا يعني ذلك عدم توافُرها في مكَّة.

التَّصنيف الاجتماعيّ:

يميِّزُ ابن إسحَق[1] بينَ ثلاث مجموعاتٍ اجتماعيَّة، طبقة الوجَهاء التي تملكُ شرفاً ومنعة (المُصطلَح الأخير "الوجهاء" يشيرُ إلى أنَّها كانَت قادرةً على الدِّفاع عن نفسها)، وطبقة التُّجَّار، والضُّعفاء (وضعيَّة الخضوع). كانَ التُّجَّارُ أشخاصاً في مكانةٍ مُعيَّنة بارزة، وإن لم يكن من أصحابِ الجاه، كما هم اليوم في مدنٍ مثل صنعاء، شِبَام ، المكلا، وجدَّة، بعيداً عن المُدَكِّن (الّذين يُتاجِرون في أكشاكٍ صغيرة). تطرحُ الدكتورة **كرونة** السُّؤال الخطابيّ **(ص. ١٨٦)** حولَ من هم الضُّعفاء في قريشٍ؟ لو استشارتني بخصوصِ "حالة تطابُق الضَّعيف والمُستضعَف في القرآن".[2] لكانَت وجدَت أسماءَ خمسة منهم. بكلِّ تأكيدٍ لم يكونوا "ضعفاء... الّذين استحقوا حرّيَّتهم عبر المُضايقات القبليَّة إلى أن أصبحوا بمراتبَ الأولياء الصَّالحين." إنَّها تخلطُ بينَ الضَّعيف والمنبوذ، وهناك مجموعاتٌ في المنطقة العربيَّة يمكنُ أن يُطلَق عليها اسم منبوذين. والشَّخصُ المنبوذُ هو الضَّعيف لكن الضَّعيف ليسَ شخصاً منبوذاً. في عام ١٩٤٠ كانَ يمكنُ لجنودِنا القبليين أن يأكلوا مع شخصٍ ضعيفٍ لكنَّهم لن يفعلوا ذلك مع كنَّاس. إذا قبلنا بما قالَه الجاحظ[3]، إنَّ التُّجَّارَ قبلَ الإسلام في المنطقة العربيَّة احتُقِروا لعدم قدرتهم على الدّفاع عن أنفسهم، وهذا على الأرجح ينطبقُ على

---

[1] *السيرة*، مُحرّر. السَّقّا وآخرين (القاهرة، ١٣٧٥/١٩٥٥)، ١: ٣٢٠؛ **جيوم**، ١٤٥؛ **فستنفيلد**، ٢٠٧.

[2] ***Hamdard Islamicus*** (كراتشي، ١٩٨٧)، ١٠، ***Tydskrif vir Islamkund*** **(جوهانسبرغ، ١٩٨٧)**.

[3] "فخر السودان على البيضان" في *رسائل الجاحظ*، مُحرّر. عبد السلام مُحمَّد هارون (القاهرة، ١٩٦٤)، ١: ١٨٨. الدكتورة **كرونة** تحدثت عن "الاقتراح الغريب على حد سواء من رجال الدين والمنبوذين اجتماعياً في مناقشة الجاحظ عنهم"، لكن الاقتراح الغريب يخصها، وليس للجاحظ.

المُدكِّنين الّذين لهم عادةً صفةُ الضَّعيف (أو كما في مدينة، مساكين). كانَ من الواضح أنَّ لأبي سفيان الشَّرفَ والمنعةَ الخاصَّة بأولياء مكَّة، وإذا أخذنا بكلامِ ابنِ الكلبيّ، فإنَّه كانَ يتعاملُ في الحبوب. وتبدو التِّجارة على نطاقٍ كبيرٍ أنَّها لَم تكن تتعارضُ مع النُّبل. وعلى نطاقٍ أقلَّ، عندَما سألتُ أحدَ رجالِ القبائل حولَ عساكرِ السُّلطان، رجال القبائل الّذين مارسوا التِّجارة البسيطة في المُدن الصَّغيرة لمحميَّة عدنٍ سابقاً، عندما كانَ يعملُ ضمنَ ما يشبهُ حرسَ السُّلطان، أجابَ إنَّهم فقدوا شرفَهم عندَ الانخراط في التِّجارة، وإذا تركوا هذا العمل فإنَّ شرفَهم سيُستَرَدُّ! وهذا يشيرُ إلى احتمال كيفَ يمكنُ أن يكونَ شعورُ رجالِ قبائلِ المنطقة العربيَّة من القرنِ السَّادس. لكنَّ القبائلَ وسكَّان المُدن يختلفونَ بشكلٍ جذريّ حولَ الحالة الاجتماعيّة- انْفرى الحيقطان في شعرِه وقالَ إنَّ التِّجارة تـحقُّرٌ، ربَّما توجَّه في بعض أبياتِه لتجَّار مكَّة.

لا تفشلُ الدكتورة **كرونة** فشلاً ذريعاً في فهم البنية الاجتماعيَّة العربيَّة للأمس واليوم فقط ، بل إنَّها تشوِّهُ ما أودُّ قولَه عن قريش. لا يوجَد أيُّ موقعٍ أقترِحُ فيه أنَّهم كانوا "ينشرونَ العدالة المُقدَّسة"**(ص.١٨١)**، على الرَّغم من أنَّني لا أشيرُ إلى أنَّ عبدَ المُطَّلب جدُّ النَّبيّ، وغيره من بيت هاشمٍ كانوا حُكَّاماً، كما ذكرَ مُحمَّد بن حبيب البغداديّ في كتابيه المُحبر والمُنمق في أخبار قريش، وذكرَ غيرَها أيضاً من دُور الحكم في قريشٍ والعائلات الأخرى الحاكمة في المنطقة العربيَّة. ففي المقام الأول تعاملَ حكَّامُ قريش مع تجمُّعٍ قبليٍّ بشكلٍ مُباشَر، لكن هذا لم يمنعْهم من التَّصرُّف في الأمور الخارجيَّة لتلك المجموعة. في المناطق الحضريَّة حيثُ تكونُ مؤسَّسة الحوطة موجودةً إن لم يكن وجودُها حصراً هناك. ويوفِّرُ المَنصَبُ المكانَ والإشرافَ، لكنَّ دورَه مع كلّ ما يُسهمُ به

في تسوية النّزاعات، بالتأكيد ليسَ بعيداً عن "نشرِ العدالة" المُقدَّسة أو غيرها. حيثُ تُسوَّى نزاعاتُ رجال القبائل عادةً في اجتماعات زعماء القبائل ووجهائهم. الوضع ينعكسُ تماماً في بنود الافتتاحيَّة "ثماني وثائق" (أو ما يُسمَّى بـ "دستور المدينة")، الفقرة (أ) والفقرة الأخيرة (ب)، حيثُ يتمُّ تصنيفُ الله ومُحمَّدٍ في موقع الاستئناف النّهائيّ عندَ رفع قضيَّةٍ للقُضاة (؟) إذا فشلوا في الاتّفاق.[1]

أنا لا أقترحُ أنَّ "الأولياء\القديسين" لا يقاتلونَ **(ص ١٨٣)**. ومَنْصَبُ آل ذيب في وادي حضرموت، الّذين كنتُ أعرفُهم شخصيَّاً، خاضَ لعدَّة سنواتٍ مع سلاطين الدَّولة الكثيريّة، وبالطبع اليمنيّين الزيديّين، والأئمة، المحبّين للحرب حقيقةً.

كما لا يمكنُ أن أوافقَ على اعتبار قريشٍ "تجَّاراً مُقدَّسين". حيثُ نجدُ أنَّ هاشماً أحدُ أعضاءِ بيتِ عبد منافٍ (البيت المُقدَّس)، والّذي أبرم اتفاقيات أمن المرور بين القبائل وبيزنطة، واقترحَت كذلك أحدَ أعضاء بيت مناف- على سبيل المثال- وهو مُحمَّدٌ نفسه، حيثُ من المُحتمَل أنه رافقَ القوافل. إذن عملَ بقيَّةُ القرشيين مُرافِقين لا تجاراً، وذلك سيكونُ بتفويضٍ من البيت، البيت المُقدَّس. وذكرَت أيضاً أنَّه ربَّما كانَ سببُ ذلك حُرمةَ البيت الّذي ينتمي إليه وأنَّ هاشماً كانَ في موقعٍ مكَّنَه من المُفاوَضة في الاتّفاقيَّات الأساسيَّة. ولا علاقةَ لذلك مع حصانة\مناعة الحرَم بشكلٍ مُباشَر.

---

[1] راجع. القرآن، **سورة النساء الآية ٥٩: "فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ".**

إنَّ هذا يشوّهُ ما قصدَته من معنىً (بطريقةٍ تقليديَّةٍ كاملةٍ للكتابِ بجملِه) للجزم بأنَّني قلتُ إنَّ حرَّاسَ الحرمات في حضرموت قاموا بتسويةِ النّزاعاتِ بينَ القبائل من حولهم "على سبيل المُكافأة لاعترافِهم بحرمة [الأماكن المُقدَّسة]. في المقام الأول، الوصي (الأوصياء) على المكان هم القبائلُ أنفسُهم. التحكيمُ في مُنازعاتهم يكونُ في المقام الثاني لجميع الأطراف المَعنيَّة. ويمكنُ مُقارَنةَ هذه العمليَّة مع العملِ النّبويّ على قريظة،حيثُ رُشِّحَ حامي قبيلتِهم، النَّقيب، أو الرَّئيس، للحكم في قضيَّتهم.

ولا أعتبرُ أيضاً كما تؤكِّدُ الدكتورة **كرونة،** "يُعتبَرُ كلُّ سيّد وشريف في المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام من رجال الدّين"، لكنَّني أذكرُ بعضَ الحالات المُحدَّدة حيثُ يكونُ مُصطلَحُ "سيّد" مُرتبِطاً مع وظائفَ تمارسُها تلك السُّلطة المُتمتِّعة بالرُّوحيَّة". فالقولُ إنَّ صفةَ "رجل دين" (سيّدٌ؟) والتِّجارة غير مُتوافِقة هو سوءُ فهم لحقائق الحالة. لقد عرفتُ عدداً لا بأسَ به من السَّادة في تريمَ الّذين يمارسونَ التِّجارة إلى حدٍّ ما، والتي بحدِّ ذاتها لا يبدو أنَّها تنتقصُ من وضعهم في المدينة. وتسألُ الدكتورة **كرونة** ما هي وظائفُ "حارس" المزار المُنجَزة (من القرن السَّادس إلى القرن السّابع)، وصولاً إلى استنتاجٍ مفادُه أنَّ "[أنَّهم] لم يكونوا مُتكهّنين، لم يعالجوا، لم يحكموا، إنَّهم ببساطة أبقوا الكعبة صالحة، وقاموا بتزويد الحجّاج بالطعام والشَّراب ".

لقد عرفتُ الكثيرَ من المَناصب، أولياء الأضرحة، وليسوا "أوصياءَ" في جنوب المنطقة العربيَّة، وأعتقدُ أنَّ المَنصَب ليسَ مُضطراً للمُعالَجة أو

التَّكهُّن، وغالباً ما يملكُ المناصب هذه الموهبة التي تُعرَف بالكشف.[١] ولديهم بالتأكيد دورٌ اجتماعيٌّ وسياسيٌّ مُهِمٌّ في المُجتمَع.

تمارسُ المناصبُ دوراً قياديَّاً في الزّيارات\ المزارات السَّنويَّة، كما فعلَ بلا شكٍّ بيتُ قريشٍ في الحجّ قبلَ الإسلام. ويؤدِّي المَنصَبُ صلاةً إسلاميَّة لكنَّنا لا نعرفُ شيئاً عن الصّلاةِ الوثنيَّة. ولا يمكنُنا أن نقبلَ الأفعالَ المُستمِرَّة من الإخلاص الّذي يُمارَسُ من قبل المَسيحيّين. ولقد حضرتُ قدَّاس "حضرة"، وهو نوعٌ من القداديس المصحوبة بالموسيقى، وربَّما كانَ المولدُ يُمارِس شيئاً من هذا القبيل في الكعبة. إنَّ تلبيةَ الحُجَّاجِ في شعر الرَّجز بالتأكيد قد كانَ للرّدّ بلطفٍ من قبل ربِّ الحرم؟ في الواقع، إنَّنا لا نكادُ نعرفُ شيئاً عن خُدَّام عبد الدَّار، ويبدو أنَّ التُّراثَ قد سكتَ عن الكثير من طرائق العبادة الوثنيَّة. هل يمكنُنا ألاَّ نُرجعَ الفضلَ لهم بوظيفة تفسير المشيئة الإلهيَّة والعمل كوسيطٍ مع الله؟ يجبُ علينا بالتأكيد ألّا نكونَ بعيدين جدَّاً عن الصَّواب ظانّين أنَّ لديهم الكثيرَ من المَهامّ نفسِها للمناصب، السَّادة والمشايخ[٢] من يومنا هذا في الجنوب العربيّ.

---

[١] أي معرفةِ ما يحدثُ في وقتٍ و/أو مكانٍ أخر.

[٢] لقد قدَّمتُ وصفاً لفئة المشايخ في الجنوب العربيَ من العوام، والمُتسلِّقين والوجهاء: *عينات من الدّراسات حولَ التّرتيب الاجتماعيّ في الشّرق الأوسط*، مُحرّر. **C. A. 0. van Nieuwenhuijzen (ليدن، ١٩٧٧)**، ٢٥٦. إنَّ قراءة ذلك، ربَّما يساعدُ الدكتورة **كرونة** في فهمٍ أفضلَ للبنيةِ الاجتماعيَّة في المُجتمَع العربيّ الماضي والحاضر.

رحلاتُ الشّتاء والصّيف:

إنّها مسرحيَّةٌ عظيمة، تلك التي تقومُ بها الدكتورة **كرونة** حولَ روايات رحلات الشّتاء والصَّيف في كتاب المُنمق **(ص. ٢٦٢,٣١)** بالتَّرتيب لابن الكلبي وأبيه **(الكلبيّ ٦٦-١٤٦هـ\ ٦٨٥- ٧٦٣ م. يعودُ تاريخُ معلوماته إلى القرن الأوّل للإسلام)**. وتقرأُ روايَته على النَّحو التالي:

كانَت قريشُ قد تعودَّت رحلتَين إحداهما في الشّتاء إلى اليمن، والأخرى في الصَّيف إلى الشَّام، فمكثوا بذلك حتى اشتدَّ عليهم الجهد (يجبُ أن تفهمَ كلمة الجهد "بالجفاف") وأخصَبَت تبالة وجرش وأهلُ ساحل البحر من اليمن. فحملَ أهلُ السّاحل في البحر، وحملَ أهلُ البرّ على الإبل. فأرفأ أهلُ السّاحل بجدَّة وأهلُ البرّ بـ [المُسافرين بطريق] المحصبِ فامتارَ أهلُ مكَّة ما شاؤوا وكفاهُم الله [مع ما يمكن لهم أن يحملوا] الرّحلتَين اللَّتَين كانوا يرحلونَ على اليمن والشّأم.

تعني الشَّأم إمَّا سورية أو الشَّمال؛[١] وتقعُ تبالة وجرش في وادي بيشة لعسير، والتي أصبحَت فيما بعدُ جزءاً من اليمن مع موانئها القنفذة وحلي. يبعدُ المحصبُ على ما يزيدُ قليلاً بميلٍ ونصفٍ شمالِ مكَّة وهو مكانٌ مُناسِبٌ لتوقُّف القوافل. وقد ترجمَت الدكتورة **كرونة (ص. ٢١٣)** كفاهم مؤنَة الأسفار بأنَّها "خلَّصَهم عناءَ الرّحلات" لقد استخلصَت هذا المعنى من **وير**، لكنَّها ليسَت من العربيَّة الكلاسيكيّة. "كفاهم مؤنتَهم" تعني في المعاجم

---

[١] في غرب المنطقة العربيَّة يتكلَّمُ أحدُ رجال حاميّة القبيلة من غربِ عدنٍ عن الذَّهاب إلى الشأم عندَما كان يقصدُ الإمامة اليمنيَّة. والمبدأ هو أنَّ الشأم واليمن هي الشَّمال والجنوب أينَما كنتَ لتكونَ واقفاً.

"أنَّه زوَّدَه برزقِه". وهذه ليسَت مُجرَّد مُماحَكة لغويَّة، لأنَّها تستخدمُ سوءَ فهمِها لدعم النَّظرية (المُشار إليها آنفا).

في آيةٍ مُنفصِلة، هذه المرَّة في تفسيرٍ **لسورة قريشٍ ١٠٦**، يضيفُ الكلبيّ بالإشارةِ إلى إلف\ إيلاف قريشٍ الّذي أطعمَهم من جوعٍ وآمَنَهم من خوفٍ. إذن هو الخوفُ، كما هو الحالُ الآن، لكنَّ تأويلَ القرآن قد يبالغُ في ذلك، يعني ببساطةٍ انعدام الأمنِ جرَّاءَ هجومٍ مُسلَّح. فسنواتُ المجاعة سبَّبت فقرَ قريشٍ للمال/ المُلكيَّة، وحتَّى لو لم يتمَّ ذكرُ ذلك، ينبغي أن يشملَ هذا ضعف حيواناتِ النَّقل أو موتها. فذهبَ هاشمٌ إلى الشَّام وعادَ بأكياسٍ صوفيَّة من الخبزِ على ظهور الجمال إلى مكَّة. وهناك ما يدلُّ على توقُّف رحلاتِ قريشٍ إلى الشَّمال أو الجنوبِ لشراء الحبوب. بمُبادَرة من اليمنيّين، نقلوا بأنفسهم الحبوبَ إلى مكَّة، في هيئةٍ فرديَّة، وحادثة معزولة. لكنَّ حديثَ الكلبيّ في الرّواية الأولى مُهِمٌّ في إظهار صلةٍ بينَ مكَّة واليمن لكلٍّ من طرقِ ساحل البحر والبرّ، وهذا هو الاحتمالُ الأكبر في أن يكونَ الطَّريقُ العادي الّذي اتَّبعَته قريشٌ في رحلاتها جنوباً ونقطةٌ يمكنُ خلالَها أن يتلاقى التّجَّار من عدنٍ عبرَ البرّ أو البحر، اذا كانوا بالفعل لم يذهبوا جنوباً.

يبدو أنَّ ابنَ الكلبيَّ يختلفُ عن والده في التأكيد أنَّ تجارةَ قريشٍ لم تتجاوز مكَّة، لكنَّ الفرس اعتادوا على جلبِ البضائع إلى مكَّة، والتي تمَّ شراؤُها لِتُباعَ فيما بينَهم وبينَ العرب من حولِهم، كانَ ذلك، حتى زارَ هاشمٌ الشَّأمَ. بالطبع ليسَ وصول الفرس (العجم) من اليمن عن طريق البرّ أو البحر، فهو بحدِّ ذاته أمرٌ غيرُ مُرجَّح.

ذكرَ ابنُ الكلبيّ مع زيارةِ هاشمٍ إلى الشَّام، طهيَه الثَّريدَ (الفتة)، واتّصالاتِه مع الإمبراطور البيزنطيّ وعقدِ الاتّفاق الأمنيّ مع البيزنطيّين حولَ طريق القوافل المعمول بها إلى سورية. لقد شعرتُ دائماً أنَّ دورَ هاشمٍ قد تضخَّمَ وأنَّ أيَّ اتّصالٍ قد تمَّ في الشَّمال من المُرجَّح له أن يكونَ مع مسؤولٍ بيزنطيّ. إنَّ تقديرَه مُبالَغٌ عن إيلاف وهو تلفيقٌ واضحٌ، ويهدفُ إلى بناءِ مكانةٍ مرموقةٍ لبيتِ هاشم.

عندَ هذه النّقطة اسمحوا لي أن أقترحَ تفسيراً بديلاً لرحلة الشّتاء والصّيف. من وجهة نظرٍ مكّيَّة حيثُ كانَ الغرضُ الأساسيّ من الرّحلات هو الحصول على إمداداتِ الحبوب. ابن الكلبيّ، على سبيل المثال، يتحدَّث عن حلفِ بني تميم (حليف أو عميل) لبني عبد الدَّار قوله: "خرجتُ مع نفرٍ من قريش نريدُ الشَّام في (ميرة لنا)". كانَ الهدفُ، كما حدَّد البيضاويّ بإيجازٍ هو شراءُ الحبوب والتِّجارة (يمترونَ ويُتاجِرونَ). أنَّ عباراتِ ميرة صيفيَّة وفيرة ربيعيَّة قد استُشهدَ بها في لين على أنَّها تعني على التَّوالي الرَّبيع وتوفُّر الحبوب في بداية فصل الشّتاء.

وكمثالٍ في حضرموتَ الآنَ تُزرَعُ المحاصيلُ الشَّتويَّة في تموزَ وتنضجُ بعدَ ستّة أشهرٍ في كانَون الثاني. ويتمُّ استخدامُ مُصطلَح صيفٍ على نطاقٍ واسعٍ للمحاصيل السّنويَّة الأخرى من الحبوب. وفي العراق هذا اليوم يتمُّ استخدامُ مُصطلَح شتويّ وصيفيّ على المحصولين. وإنَّ الشّتاء والرَّبيع هما في الواقع مُصطلَحان للموسم الزراعي نفسه. لقد حصلتُ على معلوماتٍ [1] أنَّه خلال العصر الأمويّ اعتادَ أميرُ العراق أن يقدّمَ عطاءً للجنود العرب، وذلك في

---

[1] **أ. أ. بيفان**، *نقائد جرير والفرزدق* **(ليدن، ١٩٠٥– ١٢)**، ١١: ١٠٩٠.

الشّتاء وفي الصّيف، من مُخصَّصات الحبوب والرَّواتب. فمن الطبيعيّ أنَّ توقيتَ دفع المُخصَّصات يجبُ أن يكونَ مُتَّصِلاً بالمحاصيل. لذا من المُرجَّح أنَّه تمَّ تنظيمُ رحلات قريشٍ بحيثُ تتزامنُ مع ظهور موسم محصولِ الحبوبِ في الأسواق. هذا الموسمُ من شأنه أيضاً في جنوب المنطقة العربيَّة أن يكونَ ضمنَ توقيتِ قدومِ البضائع الفارسيَّة والهنديَّة وبضائع الشَّرق الأقصى في الموانئ السَّاحلية.

أكدَت الدكتورة **كرونة (ص.٢١٢)** أنَّ الاقتراحَ بخصوص تسمية الاتّفاقيَّات التي عقدَتها قريشٌ والمعروفة باسم إيلاف يمكنُ رفضُه، وتزعَمُ أنَّ **سورة قريش ١٠٦** قد قدَّمت القصَّة حولَ اتّفاقيَّات إيلاف هاشمٍ لتغطّيَ الرّحلات السّنويَّة. هذه الفكرة تبرزُ عبر الإصلاح، كيلا نقولَ الهوَس بتفسير القرآن أو التَّأويل، ولكنَّ بيانَها الملتوي بأنَّ تفسيرَ القرآن ولَّدَ كتلاً من المعلومات الزَّائفة لا يشكِّلُ تقديراً بتمييز عملٍ مثل جامع البيان تفسير الطّبري، سواء كانَت هناك بعض المشكلات اللغوية على أشكال كلمة إلف أم لا، لكنَّ تعريفها أُخذ من ابن حبيبٍ **(المحبر، ١٦٢)**: عهود الإيلاف، "إيلاف تعني اتّفاقيَّات"، أي أنَّ كلَّ إيلاف هي سلسلة من الاتّفاقيَّات.[1] إنَّ تأكيدَها على أخذ ابن حبيبٍ صيغةَ إيلافٍ بالجمع هو غيرُ صحيح؛ علاوةً على ذلك، فإنَّه لا يوجَد لديها دعمٌ مُعجَميّ. في واقع الأمر إنَّ نظامَ إيلاف للاتّفاقيَّات الأمنيّة يتَّفقُ مع الأنماط العربيَّة المعروفة. على سبيل المثال، منذُ مُدّةٍ طويلةٍ في عام ١٩٦٢، أشرتُ إلى أنَّ القافلةَ اليمنيَّة المُسافرةَ إلى مكَّة في زمن

---

[1] يُظهرُ الاقتباسُ في الأسطر القليلة أدناه وبشكلٍ لا لبسَ فيه أنَّ ابن حبيبٍ يفهمُ إيلافاً كاسمٍ مُفرَد بما أنّه تبعُه بالمذكّر الّذي، واستُخدم كجمع مؤنَّث صيغة الجمع .

العصورِ الوسطى يمكنُ أن تكونَ محميَّة عبرَ وجود شخص، حتّى ولو كانَ صبيًّا صغيراً، يعودُ لعائلة ابن عُجيل الفقيه اليمنيّ. هكذا أيضاً استُخدمَ هاشمٌ لمرافقةِ القوافل إلى الشَّأم. خرجَ هاشمٌ معهم يجوزُهم[1] ويوفيهم إيلافَهم الّذي أُخِذَ لهم من العرب، خرجَ هاشمٌ يرافقُهم ويؤدّي عنهم بصورةٍ كاملة عهودَ الإيلاف نيابةً عنهم من العرب **(المنمق، ٣٣)**. المرافقُ كانَ لتجَّارِ قريشٍ، ولكنَّ لا شكَّ أنَّ هناك آخرين، وأيضاً من المناطق القبليَّة التي مرَّت بها القافلة، ضمُّوا أنفسهم لها.

وينعكسُ تنظيمُ رحلةِ هاشمٍ إلى الشَّأم تقريباً في تجربةِ السَّادة العلويّين من **تريم (ملحوظة رقم.٦٨٨)** التي انطلقَت في ما يقربُ من قرنٍ وربع القرنِ قبلَ إنشاء الطّريق البريّ من مدنِ وادي حضرموتَ لمكَّة. أَرسلوا قُدماً إلى نقيب قبيلة يام في منطقة نجرانَ، أحمد بن إسماعيل المكرميّ، يسألُ عن السَّندات/ اتّفاقيّة (ميثاق) ذمّة أمنٍ وجوارٍ للحُجَّاج العلويّين، سكَّان حضرموتَ، وأولئك الّذين يسافرونَ في صحبتهم. أرسلوا أيضاً إلى أمير عسير، مُحمَّدٍ بنِ عايد، للعهد وميثاق وسك ذمَّة. والمعروفُ أنَّ مثل هذه الاتّفاقيّات هي قاعدةٌ مُجاوِرة. ويجبُ لحظ أنَّ المكرميَّ هو إسماعيليٌّ، ومُحمَّدٌ بن عايد معروفُ بأنَّه وهابيٌّ والسَّادةُ العلويّون، طبعاً، شافعيّون.

باختصارٍ، بناءً على الأدلَّة من النُّصوص العربيَّة التي في حوزتنا، المُرتبطة أيضاً بوجود مُؤسَّسات مُوازِية في المنطقة العربيَّة- ناهيك عن مُجرَّد الاحتمال- لا يوجَدُ سببٌ وجيهٌ للشَّكّ في أنَّ قريشاً لم تجعل الرّحلات مرَّتَين في السَّنة لشراءِ اللّوازم من الحبوب والتِّجارة بشكلٍ عام. لتحقيقِ الغرضِ منها

[1] كلمة يجاوزُهم، يجعلهم يمرُّون بدلاً من أُخِذَ، المبنيّ للمجهول، ربَّما تُقرَأ أُخذ.

كانَ عليهم توفير ضماناتٍ أمنيَّةٍ من القبائل في البلاد التي مرُّوا بها. والسّلع التي تلبّي المُتطلَّبات التي قمتُ بتحديدها بالتفصيل في **(ص.٤٧٣)**، خفيفةُ الوزن، مُرتفِعةٌ في القيمة، وصغيرةٌ أيضاً بكمّيَّاتٍ كبيرة، ستكونُ من الحرير التي ذُكِرَت ثلاثَ مرَّات في القرآن حولَ الملابس الفاخرة جدّاً والتي يرتديها المؤمنونَ في الجنّة.

المُتعاطِف الشّيعيّ كما كانَ ابنِه الكلبيّ، في المقطع المُقتبَس سابقاً **(ص.٤٧٨)**، لا يلمّحُ بشكلٍ مُباشَر إلى دور هاشمٍ في إنشاء نظامِ إيلاف، الّذي كانَ فيه يدعو ممارَسةَ قريشٍ (دأباً)، على الرَّغم من أنَّه وصفَ تخليصَ هاشمٍ مكَّةَ من المجاعة. لكن إلى حدٍّ كبير لا يتحدَّث عن بدء هاشمٍ لأيّ رحلةٍ. من الواضح أنَّ ابنَ إسحَقَ[1] لديه شكوكٌ حولَ هذا الجانب، لأنَّه يقول: "وكانَ هاشُم فيما يزعمون أوَّل مَن سنَّ الرّحلتين لقريش"؛ وكان قد سبقَ ولحظَ أنَّ هاشماً كانَ مسؤولاً عن غذاء وسقاء الحُجَّاج "فولِيَ الرّفادة والسّقاية هاشمٌ بن عبد مناف وذلك أنَّ عبدَ شمس [أخيه] كانَ رجلاً سفَّاراً قلَّما يقيمُ بمكَّة وكانَ مُقلاً ذا ولَد".

ما يخرجُ من هذه التَّصريحات هو أنَّ لكلّ أخٍ من بيتِ عبد مناف وظيفةً مُحدَّدةً لإدارتها. بينَما كانَ لهاشمٍ وظائفُ مُرتبِطةٌ وراثيَّاً معَ الحرم، "رافقَ عبدُ شمس القوافلَ، وهو الشَّيخ (أسنَّ بني عبد مناف) والزَّعيم. إنَّ مُصطلَحَ سفَّار، يُستخدَم في وصفٍ له، في البحرين المُعاصِر على سبيل المثال، يدلُّ على الرَّحالة في أعماق البحر.

---

[1] *السّيرة*، المرجع السّابق ذكره، ١: ١٣٦. استخدمَ ابنُ إسحَق المُصطلح سنَّ، أي (هاشم) "أسّسَ" الرّحلتين، لكن ابن حبيب، *المُنمّق*، لم يلزم نفسه.

على ما يبدو أنَّ هاشماً من أصَّلَ بدوره تحويلَ المشروع إلى ما يمكنُ أن نسميه "الإغاثة من المجاعة"، وقالَ الكلبيُّ، كانَ أمَّية بن عبد شمس مُكثِراً، وذلك أدَّى إلى نوعٍ من حالاتِ الشَّرف وهي المُنافَرة؛ وقد فازَ بها هاشمٌ. الحقيقة أنَّ أبا سفيانٍ بن حرب بن أميَّة كانَ زعيمَ قافلةِ قريشٍ إلى سورية في زمنِ النَّبيّ ويشيرُ ذلك إلى أنَّ سيرَ القوافل وراثيَّاً في بيت عبد شمس.

بالتَّسلسُل الزَّمنيّ، قبلَ رواية الكلبيّ، ينبغي للمرء أن ينظرَ أولاً في أسلوبِ إنشاد الآيات من خلال وَهب بن عبد بن قُصَي و مَطْرود بْنُ كَعب الخُزَاعِيُّ، ويشبهُ هذا الأخير المدَّاح اليمنيّ[1] في الطابع، الّذي يخطبُ مديحَ المراثي في جنازةٍ لذكرى الشَّخص. على الأرجحِ ربَّما قد تمَّ الحفاظُ على هذه الآيات من قبلِ بيتِ عبد مناف، واستقلَّت تماماً عن تأويل القرآن. ويُروَى عن عبد مناف إنَّ "أولئك الّذين يتَّخذون من قافلةِ إيلافِ المذكورة (الراحلون لرحلة الإيلاف)، الّذين، في فصل الشّتاء، يقاتلونَ الرّيحَ كلَّ شتوةٍ حتّى تغيبَ الشَّمس في :الرّجاف" **(المنمق،٣٨)**. وإذا قبلنا فهم المُحرِّر لمُصطلَح رَجفَ كما البحر، فإنَّ الآية تشيرُ إلى أنَّ جزءاً على الأقلّ من رحلة القافلة أو الموكب تسيرُ عن طريق البحر؛ ينبغي مُقارَنة ذلك مع قصَّة الكلبيّ عن اليمنيّين من تُهامة **(ص.٤٧٨)** الّذين يسافرونَ عن طريق البحر إلى جدَّة. وفي واحدٍ من أبياتِ مطرود التي وردَ ذكرَها لدى ابن إسحَق[2] بأنَّ الفضلَ يعودُ مُباشَرةً لهاشمٍ في إقامةِ الرّحلَتين.

---

[1] مطرود وُصِفَ في *المُنمق*، ٣٦- ٣٧، تحتَ حماية (في كنف) بني عبد مناف. **روبرت سيرجنت** و**رونالد لوكوك**، *صنعاء: المدينة الإسلاميَّة العربيَّة* **(لندن: ١٩٨٣)**، ١٦٩.

[2] *السّيرة*، المرجع السّابق ذكره، ١٣٦. استُخدِمَ المُصطلَح *سُنّت (إليه الرّحلتين)*. راجع. رقم. ٢٦.

كانَت الطُّرق البريَّة من مكَّة المُكرَّمة إلى الشَّام طويلة، وقد تُقارَن بالقافلةِ التي تأتي إلى مَنصَب عناد في حضرموتَ، تحملُ البنَّ والسَّمنَ والحبوبَ من أوقاف المناصب في جبلِ يافع، على مسافةٍ تقرُب من ٥٠٠-٦٠٠ ميل، ولكنَّها أطولُ من ذلك بكثير في البلاد الجبليَّة واسعةَ التَّداخُل.[١] في حين يعرِّفُ الكلبيُّ الرّحلات بأنَّها للشَّام واليمن، ولا يستبعدُ هذا ذهابَ قريشٍ في بعض الأحيان إلى إثيوبيا، التي لا تبعدُ عن السَّاحل اليمني، أو حتّى من التواصُل المُستمِرّ مع العراق الأكثر بعداً. تستشهدُ الدكتورة **كرونة (ص.٢٠٥ وما يليها)** بالتَّفسيرات المُختلِفة للرّحلتين. وذلك لا يتعارضُ مع الواقع كما تقول، لكنَّها قد راوغَت لتصلَ إلى إخراج التَّقرير المنطقيّ عنهم، وذلك منهجيّاً لكنَّه لا يحتوي على الطَّريقة الصَّحيحة أو السّليمة لعرضِ المصادر.

وتقترحُ أيضاً أنَّ انتجاعَ قريشٍ إلى الطّائف **(ص.٢١٠)** قد تمَّ اختلاقُه. يتمُّ استبعادُ هذا الاقتراح بكلّ سهولةٍ عندَما نأخذُ في الاعتبار اتّفاق النَّبيّ مع الثَّقفي من الطّائف، وهي فقرة فيها ما ينصُّ على "**وما سقَت ثقيفٌ من أعنابِ قريشٍ فإنَّ شطرَها لمن سقاها**". فيجبُ على موسم حصاد العنب أن يشهدَ بالتّأكيد للقرشيّين أصحاب الملك في الطّائف. إذا قبلَت الدكتورة **كرونة** تفسيرَ الجاحظ لسخريةِ الشَّاعر حيقطان والتي استُشهِدَت به في سياقٍ آخرَ، لماذا لا

[١] بدأ من تريم في وادي حضرموتَ في شباط ١٨٦٦، حزبٌ من الأسياد العلويّين سافرَ إلى مكَّة عبرَ نجران، خالي بن يعقوب والقنفذة في ثلاثين محطّة ولتسع ساعات في كلّ منها. وجدتُ نفسي لمرّات عدّة أسافرُ على طول أجزاءٍ من كامل الطريق من نجرانَ إلى بير علي وحصن الغراب (قناء)، مروراً بشبوة، ويمكنُ التّأكيد أنّه لا توجَد عقباتٌ مادية كبيرة للقوافل. وعلى الرَّغم من عدم وجود دليل على أنَّهم استخدموا هذا الطّريق، كان يمكن لقريش استخدامه من خلال تنظيم سلسلة من الاتّفاقيَّات الأمنيّة على الطّريق.

تقبلُ بتنويه حيقطان إلى حقيقةَ أنَّ قريشاً، الأغنياءَ منهم على الأقلّ، قضَوا عطلتَهم الصَّيفيَّة في الطّائف وعطلتَهم الشَّتويّة في جدَّة؟

الأسواقُ والحرَمُ المكي:

في جهودها البطولية لإثبات أنَّ الحجّ إلى مكَّة لم يكن موجوداً حتّى قبلَ الإسلام، تتلاعبُ الدكتورة **كرونة** قليلاً مع حقيقة أنَّ مفاوضاتِ مُحمَّدٍ المُبكِّرة مع قبائل يثربَ وقعَت في محطاتِ الحجّ مثل منىً، و ليس في مكَّة. ذلك لتجاهُل الإدراك الواقعي لرغبةِ مُحمَّدٍ عدم التّفاوُض مع الغُرباء في عقرِ داره.

إنَّه لا يتبعُ ذلك، لأنَّ الأسواقَ وقعَت في بعض الأماكن خارجَ مكَّة وصُنِّفَت على أنَّها حرَمٌ، وتُشكِّلُ جزءا من روتين الحجّ والتِّجارة الموسميَّة في الحبوب والقماش والعطر التي لم تكن محمولةً في المدينة نفسها. في المقام الأوَّل كانَت أماكنُ الحرم هذه مُقاطَعاتٍ مُقدَّسةٍ أو أسواقٍ محميَّةٍ ببساطة، وهذه الأخيرة كانَت شائعةً في اليمن بعدَ الإسلام؟ مثل هذه الأماكنُ هي مُناسِبة مثلَ أسواقِ الحيوانات أو تعسكُرِ عددٍ من العشائر، على سبيل المثال، "عكاظ حيثُ تمَّ بيعُ جلودِ (أدم). كما رأينا، جاءَت قوافلُ الحبوب إلى المحصب، بالقرب من مكَّة ولكن أُخرِجَت منه. يمكنُ لمكَّة أن تكونَ مكاناً غيرَ مُناسِب للحفاظِ على أيّ عددٍ من الإبل. تلكَ الجِمال يجب أن ترعَى بشكلٍ مُنتظَم، والسَّفر في سلطنة الواحدي في عام ١٩٤٧، كانَ مصدرَ القلق الرئيس لراكبِ الجمل. ويمكنُ مقارنة تجَّار قريشٍ الّذين يجولونَ حولَ الأسواقِ الموسميَّة بحضورِ العشائرِ مع تجَّار حديدة الّذين يجولونَ حولَ أسواق تُهامة التي تعقدُ في أيامِ الأسبوعِ المُختلِفة.

إن السّببَ الواضحَ **(ص.١٧٣)** لذبحِ الأضاحي في مِنَى يومَ عرفات (عيد الأضحى) يكونُ بناءً على هذه الأحداث غيرِ السَّارة من المُخلَّفاتِ كثيرةِ التّعفُّن، فلا حاجةَ إلى التَّفكير بأنَّ الزّيارات إلى مكَّة قد تمَّ إضافتُها لطقوسٍ مُستقِلّة في مِنَى. حيثُ تظهرُ التَّضحياتُ الفرديَّة بأنَّها قد أُجرِيَت في مكَّة. إذا لم يشتروا ويبيعوا بمِنَى في اليوم المذكور سيكونُ السّببُ المنطقيُّ هو أنَّهم مُنهمِكون بالكامل في الذَّبح، والتَّقطيع، وعملية الطَّبخ، التي من خلال تجربتي الشَّخصيّة، يمكنُ أن تستغرقَ مدَّة ثلاثِ ساعاتٍ أو أكثر!

على الرَّغم من التّنظير المُناقِض للدكتورة **كرونة**، فإنَّه يتَّفقُ تماماً معَ مكَّةَ قبلَ الإسلام ليكونَ الحرَمُ الرئيسُ ومركزُ الحجِّ في مُحافَظة الحجاز، حتّى أنَّ بعضَ أسواقِ الحرم الثّانويَّة مُرتبِطةً به. إنَّ زيارةَ عرفة هي مُماثِلة للرَّحلات السّنويَّة الشَّائعة في بعض مُدن جنوب المنطقة العربيَّة، في مكانٍ يكونُ عادةً خارجَ نطاق الارتباط بالمُحرَّمات. لقد حضرتُ إحدى هذه الرّحلات خارجَ ذمار، وفي صنعاء، حيثُ يتموضَعُ مُصلَّى العيدَين خارجَ المدينة (في مُقدَّم مدينة صنعاء) حتّى وصلَ إليه البناء الحديث. وقد اكتشفَ علماءِ الآثارِ في حضرموتَ، على سفوح الجبال مُدناً صغيرةً، ومعابدَ تنتمي إلى عصر ما قبلَ الإسلام، على الرَّغم من أنَّ المُدنَ نفسَها لها معابدُ أيضاً؛ لابدَّ أن تكونَ مثل أماكنَ عبادةٍ إضافيَّة خارجَ أسوارِ المدينة في مُناسَباتِ مثل الأعياد. حيثُ نجدُ قبرَ هود وقبرَ سلفِ السَّادة الحضارم، عيسى المُهاجر، وكلاهما يقعُ في مواقعَ على سفوح الجبال.

الأمنُ والحُرْمَة:

وفقاً لما ذكرته الدكتورة **كرونة (ص.١٨٢)**: "يوضّح الجاحظ أنَّ التُّجَّار في المنطقة العربيَّة قبلَ الإسلام، بما في ذلك قريش، مُحتقَرون لعدم قدرتهم على الدّفاع عن أنفسهم." ومعَ ذلك، قالَت أنَّها لَحَظْت بصورةٍ صحيحةٍ تماماً أنَّ قريشاً لم تُناضِل من أجل قضيةٍ واحدةٍ أو أخرى.

لقد بنَت أساسَ إفادتها من الرِّسالة المعروفة **"فخر السُّودان على البيضان"،** التي ربَّما سخرَ فيها الجاحظُ، مُجادِلاً في تفوُّق السُّود! لقد استنسخَ أبياتاً لشاعرٍ أسودَ، حيقطان، في وقتٍ ليسَ سابقاً للعقدِ الأوَّل من القرن الهجري الثاني، يسخرُ من قُريش، على الرَّغم من عدم وجودِ إشارةٍ لهم بالاسم. حيثُ يقولُ الشَّاعر: **"وليس بكم صُون الحرام المستَّرُ، وليس بها مشتىً ولا متصيَّف، ولا كجُؤاثا**[1]**... فهل هي في مكَّة، ولكنَّ تجراً والتِّجارة تُحقَّرُ".** يفسِّرُ الجاحظ كلام حيقطان، لكن لا يعني أنَّه يؤيِّد مشاعرَه: "أرادَ بهذا كلِّه قريشاً. يقول: هم تجَّارٌ وقد اعتصموا بالبيت، وإذا خرجوا علَّقوا عليهم المُقْل ولحاء الشَّجر [المفهوم من الحرم] حتى يُعرَفوا فلا يقتلُهم أحدٌ." ويقول الجاحظ: هم عند النّاس في حدِّ الضّعف ولا يستجيزُ ملكٌ أَخْذَ الّذي به يتعيَّشونَ، ولا يكونُ ما يُؤخَذ منهم يقومُ بنوائب الملوك، وهم قومٌ ليسَ عندهم امتناعٌ. بالطبع تسعى السُّخرية لإهانة أهل مكَّة وذلك عبرَ التَّلاعُب بالحقائق وإلى هذا الحدّ كانَ البلاغُ مقبولاً كدليل. لا يتمُّ كشفُ هذه الظُّروف من قبل الدكتورة **كرونة** التي تسمحُ لنفسها أن " تستحضرَ منبوذين "، كما

[1] تعليق المترجم: جؤاثا: عينٌ بالبحرين. وليس بمكَّة شيءٌ يدانى ذلك.

يفسّرُ وضعَ قريش. ولكن هذا هو بالضَّبط ما تمَّ في تحديد نُبلاء قريشٍ ضمنَ فئاتٍ مثل البائع اليهوديّ المُتجوِّل من العراق المُشار له من قبل جلال الحنفيّ، أو من صنعاءَ قبلَ عام ١٩٥٠، إنَّ تلك السُّخرية من لدغاتِ الهجاء، جعلت مَكَانَة الضَّعيف دونَ امتناع.

تضعُ الدكتورة **كرونة** نفسها في تشويشٍ شاملٍ من خلال تفسيرِ الجاحظ لأبياتِ حيقطان السَّاخرة واحتمالِ الامتناع،[1] والتي تسيءُ التّرجمة كما في " الحُرْمَة "- معنىً لم يُعرَف في المعاجم الكلاسيكيَّة أو الحديثة. "الجاحظ"، كما تقول، "الاستنباط لإيجاد مرجعيَّة لهذه الحرمة [حرمة قريش] في قصيدة ما قبلَ الإسلام، على الرَّغم من مُنطلَق الازدراء في هذه المُدّة". وهذا في إشارة للمقطع السَّابق، على أخذ قريشٍ للحماية في المعبد. ولكنَّ الجاحظ لا يشيرُ إلى الأبيات الثلاثة عمّا قبلَ الإسلام التي تسبقُ المقطع مُباشَرةً (والتي لا يمكن أن تشيرَ إلى "حرمة" قريش) ولكن إلى هجاء حيقطان ككلٍّ. بعدَ المزيد من الجدل قالَت اقترحتُ الختام، من دون تسويغٍ تام من المصادر، وهذه الأخيرة "في حيرة بينَ الحرمة المؤقَّتة خلال الأشهر الحرم مع الحرمة الدَّائمة النَّاجمة عن الارتباط مع مزار" **(ص.١٨٣)**. لم يفعلوا ذلك. فقط الدكتورة **كرونة** في حَيرة**!**

يمتلكُ النَّبيّ مناعةً وشرفاً، وقدرةً على حماية نفسِه، وكرامةً؛ في الواقع كانَ ينتمي إلى طبقة النُّبلاء من مكَّة كما عرَّفها ابن إسحَق. ولم يرفض عبدُ مناف

[1] *تاج العروس* يعرف المنعة أنَّها: قوَّة تمنعُ من يريدُه بسوء و كلمة يمنعُ الجار، يحميه من الوقوع في الخطأ، يحوطه من أن يُضام، و امتنعَ تعني احتمى.

وعبدُ الدّار هذا الوضع. الشَّرفُ الّذي هو لهم بحكم الولادة وهو أكبرُ بسبب مُدّة ولايتهم الوراثيَّة لمنصبهم في الحَرَم.

حتَّى الآنَ عددُ قريشٍ القليل وأتباعهم في مكَّة لا يفي بالغرض تماماً للحفاظ على حُرمة الحرم ضدَّ عدوان القبائل الكبيرة. في السّيرة نفسها يكشفُ كيفَ أنَّ عدداً قليلاً من قريش كانوا يشاركون في أحداثٍ ضدَّ مُحمَّد. في حالة الحوطة، القطاع المُقدَّس، كانَت القبائلُ في المناطق المُجاوِرة لها تضمنُ أمنَها. إذا ارتكبَت إحدى هذه القبائل مثلَ هذا الاعتداء، بانتهاك حُرمة الحوطة، فإنَّ سيدَها يطلبُ الدَّعم من القبائل الأخرى التي تتكاتفُ ضدَّ الجاني. من المُتوقَّع فقط أنَّ حرمة الحرم كانَت محميَّةً في خطوط مُتوازِية. عندَ البحث عما فعلتهُ القبائلُ بهذه الصّفة، قد ننظرُ في الأحابيش، وغطفان،[1] وكنانة وأهل تُهامة الّذين دعموا قريشاً في الخندق، والعديد منها كانَ لها تحالُفاتٌ مع قريش. وكانَت هذه القبائلُ موجودةً أيضاً في سوق عكاظ. في الواقع، يؤكّدُ ابنُ حبيب بشكل إيجابيّ أنَّه عندَما أخذَت قبيلةُ قُصي مكَّة ومَنساندَه من قريش، وقضاعة وأسد، وكانوا مُتفرّقين؛ ثمَّ تناقَصَ عددُ قريشٍ وخافوا من بكر، أدَّى هذا لنداء الأحباش الّذين استجابوا وعقدَت حلفاً معهم. والمزيدُ من اتّفاقيَّات التَّحالف التي دخلَت قريشٌ فيها تشملُ واحدةً مع ثقيف **(المنمق، ٢٨٠)** و تنطوي الاتّفاقيَّة على حرّية التَّنقُّل في الحرم و وادِ وجّ لكلا الطَّرفين. ويبدو أنَّ هناك أدلَّةً جيدةً لبناء هيكلة بُنيان المُعاهَدات حولَ الحرم، لكنَّ هذا ليسَ موضوعاً للمُتابَعة هنا. اسمحوا لي أن أقولَ، مع ذلك، إنَّ هذا من شأنه حلُّ نقطةٍ واحدةٍ

---

[1] على الرَّغم من أنَّ غطفان اقتنعوا من قبلَ بن] النّضير بالانضمام إلى قبيلة قريش المكّيَّة في هذه المُناسَبة.

من ألغاز الدكتورة **كرونة** والتي يمكنُ فيها لقريشٍ أن تذهبَ إلى الحربِ، لكنَّ التَّراجُع إلى الحرم لا يمكِّنُ خصومها من تتبُّعهم. قد تستخدمُ قريشٌ هذه القبائلَ المُتحالِفة في خوضِ معاركِها أو حتَّى ضدَّ بعضُهم البعضِ، ولكن يمكنُ لقبيلة في حالة حرب مع قريش، بعدَ أن تعهَّدت باحترامِ حدودِ الحرم، في التَّعدّي عليها، وجلبِ حُماةٍ آخرينَ للحرم بأنفسهم.

إنَّ القبائلَ التي حمَت الحَرَمَ هي من حصلَت على الحصانة، ولم يكن الحَرَمُ مَن يعطي الحمايةَ لأولئك المُقيمين فيه. حَرمُ البُس، عندَما يكونُ حماتُه، من غطفان قد هُزِموا، فإنَّه يُدنَّسُ ويُدمَّرُ.[1] والبيت المُقدَّس، تجزمُ الدكتورة **كرونة**، أنَّه لا يمكنُ في الوقت نفسِه أن يكونَ أولياءُ أمورِ الأضرحة تجَّاراً أيضاً. فشلَت هنا في تقدير حقيقة الوضع. أولاً، حراسُ الضَّريح هم، كما رأينا، ليسوا من قريش، ولكنَّهم قبائل. كانَ القرشيُّون خدَّام المَعبَد، ومن الواضح أنَّ خدمة الحَرَم سوفَ تزوِّدُ لقمةَ العيش لعددٍ محدودٍ جدَّاً من الأشخاص وعلى البقيَّة أن تجدَ عملاً آخر. يمكنُ أن يكونَ الأخوَّةُ من بيتِ عبدِ مُناف، هاشم وعبد شمس، قد تقاسَموا في الواقع الوظيفة نفسها؛ تأكُّدُ عبد شمس أنَّ الإمدادات جاءَت إلى مكَّة ونظَرُ هاشم في توزيعها. لكن ليسَ هناك سببٌ للافتراض أنَّ عبد شمس كانَ يفقدُ الشَّرفَ من خلال هذا.

---

[1] **كيستر**، "*مكَّة وقبائل المنطقة العربيَّة...*"، دراسات في التاريخ والحضارة الإسلاميَّة على شرف **البروفيسور ديفيد أيالون**، تحرير. **م. شارون (القدس، ١٩٨٦)**، ٢٤ والصَّفحات التالية.

دورة التِّجارة في عصر ما قبلَ الإسلام:

إنَّ حماية التجَّار هي مسألة ذاتُ أهمّيَّة لابن الكلبيّ في وصفِه النَّمطَ الموسميَّ لحركة التِّجارة من الخليج إلى اليمن والحجاز.

التُّجَّار من البحر، كما يقولُ، انطلقوا من الشّحر، ومعهم ما تبقَّى من سلعٍ أو الَّتي لم تدخل الأسواق قبلَ طريقها إلى هناك، سوفَ تُلاقي النّاس في عدنٍ. هنا من الواضح لهم أن يتمكَّنوا من بيع الكُنْدُرُ- البخور ليشتروا المُرَّ في حضرموتَ. سوفَ يأخذُ تُجَّارُ البحر الطِّيبَ المعمول والعطور المُصنَّعة إلى السَّند والهند ويأخذُها تجَّارُ البرّ إلى بلادِ فارس والرُّوم. **(في القرن ٢٠-عدن البر تعني دوماً "المناطق النائية".)** وهكذا، إذا أتى تُجَّارُ قريشٍ بعيداً حتّى وصلوا عدنَ، فإنَّهم سيتمكَّنون من شراء البخور.

أخذَت القطنَ والزعفرانَ والأصباغَ إلى صنعاء واشترى التُّجَّار قطعةَ القُماش (الباز) والحديد. يبدو هذا دقيقاً منذُ أن وُجِدَت الأقفالُ الغُثيميّة مُصنَّعةً في صعدة في جميع أنحاء غرب المنطقة العربيَّة وشُوهِدَ القُماشُ أيضاً. ومن الجدير بالذِّكر أنَّ ابنَ الكلبي أكَّدَ أنَّ البيعَ يتمُّ بوساطة الجَسّ باليد، وذلك لا يزالُ قائماً حتَّى يومنا هذا، وقد وصفتُه بأنَّه الحديث باليد **(في عملنا "صنعاء"، ٢٦٩)** "الحديث مع اليد ".

ثمَّ توجَّه التُّجَّار إلى عكاظ، حيثُ لم تكن هناكَ العشورُ أو الكفّارة؛ فمن المُحتمَل أنَّ الكفَّارة قد مُنِحَت عادةً مُقابِلَ رسومٍ. وكانت القبائلُ التي حضرَت سوقَ عكاظ هي هوازن، غطفان، خزاعة، وأَحابيش، وبنو الحارثِ

بن عبد مناة (بن كنانة بن خزيمة)،[1] عضل (بن خزيمة وهذا الأخير بطن من قُريش) والمُصطلَق (من خزاعة). ويبدو أنَّ هذه القبائلُ قد تمَّ ربطُها مع قريش بقرابةٍ أو مُعاهَدة، وبما أنَّه لا يوجَد أيُّ ضرائب في عكاظ، فإنَّهم ربَّما قد ضمِنوا الأمن للسُّوق.

ولتوضيح بعضِ أساليب تشويش الدكتورة **كرونة**، المُتعمَدة أو لا، فمن الأفضل ترجمة ما يقولُ ابنُ الكلبي عن امتياز المرور المُقدَّم للحُجَّاج **(المرزوقي، الأزمنة و الأمكنة، ١١: ٢٣٦).**

"كان الرَّجلُ إذا خرجَ من بيته حاجَّاً أو داجَّا والداجّ التَّاجر في الشَّهر الحرام، أهدى وأحرمَ، ثمَّ قلَّدَ وأشعرَ [ربَّما عن طريق الصُّراخ، "أنا فلانٌ بن فلانٍ، من قبيلةِ فلانٍ"]، فيكونُ ذلك أماناً له في المُحلّين".

لقد رافقَ التُّجَّارُ الحُجَّاجَ، حيثُ كانوا يعتزمونَ في المقام الأوَّل على الشّراء والبيع لهم، لكنَّ ذلك ممَّا لا شكَّ فيه كانَ للاستفادة، وفي المُصطلَحات الحديثة، تعودُ البركة على التَّاجر على الرَّغم من الجمع بينَ الحجّ وتجارته.

"كان الدّاجّ إذا انفردَ وخشيَ على نفسِه ولم يجد هدياً قلَّدَ[2] نفسَه بقلادةٍ من شَعرٍ أو وَبرٍ، وأشعرَ نفسَه بصوفةٍ، فيأمنُ بها، وإذا صدرَ من مكَّة تقلَّدَ من لحاءِ شجر الحرم. وكانَ الدَّاجُ وغيرُه إذا أَمَّ البيتَ وليس له علمٌ بذلك ولا هو في سيماء المحرم أخذَ المُحلّون ما معه".

---

[1] كنانة بن خزيمة، التي تنتمي لها قريشٌ، قربَ مكة.

[2] *القلادة*، ربَّما تكون أفضل ترجمة لها "تتعلَّقُ حولَ عنقه". "الطّوق" ينقل انطباعاً احتفاليّاً أو ابتهاجاً وأعتقد أنَّه قلَّما يكون مُناسِبا للسّياق.

لا يوحي النَصُّ أنَّه كانَ يُنظَرُ للحرم باعتباره يمنحُ حرمةً على الحاجّ. ولا يعني ارتداءُ شَعر الحيوان أو لُحاءَ شجرة في حدَّ ذاته أنَّه هو مُحرِم. علامةٌ واحدة تعني أنَّ من يرتديها سوف يذهبُ إلى مكَّة والأخرى أنَّه يخرجُ منها. صحيحٌ أنَّ الطبريّ[1] يستشهدُ عن قُتادَة قوله إنَّ قريشاً **"آمنون في العرب"**، ولقوله هذا صلةٌ مع "رحلة الشّتاء والصَّيف" التي دخلَت قريشٌ فيها ضمنَ اتّفاقيَّات أَمنيَّة مع القبائل.

إنَّ خيطَ الصُّوف له بكلِّ معنىً للكلمة هدفٌ علمانيٌّ تماماً. في عام ١٩٤٠ أظهرَ السُّلطان العوذلي للضَّابط السّياسيّ ولي كيفَ أنَّه سيأخذُ خيطاً (من القطن) مصبوغاً من لفَّته النِّيليَّة لإرسالها إلى أحدِ رجال القبائل في استدعائه للمثولِ أمامَه. لقد قيلَ لي، إنَّ المَنصَب من شأنه إرسالَ الخيطِ الأسود من الصُّوف إذا دعا رجلاً إلى زيارة الحرم- الّذي يدورُ حولَ مِقبَض خنجره أو الغمد. وكما لحظَ المُمَيَّز لاندبرج[2]: **" Le cheykh ou le seyyid donne une frange de son râdî a celui qui cherche sa protection "**. حيثُ يقدِّمُ الشَّيخُ أو السَّيّدُ شراريبَ قماشِه الرّدي بهدفِ الحماية، إنَّه كما يقولُ: طلسمٌ لأجلِ الطّريق **"un talisman pour la route"**.

---

[1] *جامع* (القاهرة، ١٩٥٤)، ٣٠: ٣٠٩. الحَرَميّ ومُمتلَكاته لم يُمسُّوا بسبب الأمان (أمن) الّذي منحَهم إيّاه الله.

[2] Etudes sur les dialectes de l'Arabie meridionale, I: Hadramoiut (ليدن، ١٩٠١)، ٥٧٩، و٣: *ذاتنا*، ١٧٨٧.

بعثَ النَّبيُّ بنفسِه عمامتُه السَّوداء معَ صفوانَ بنِ أميّة الّذي دخلَ فيها مكَّة على أنَّها تصريحُ أمانٍ. وبالمثل في المدينة المنورة نجدُ قبيلةَ نقيب عُبادةَ بن الصَّامت ويُعرَف النَّاس فيها بالقواقل لأنَّهم كانوا إذا استجَّارَ بهم الرَّجل دفعوا له سهماً، وقالوا له: **"قَوْقِلْ[1] به بيثربَ حيثُ شئت"** (يعني أنت آمنٌ حيثُ سرتَ في يثربَ). في الجنوب العربيّ اليوم من شأنِ أحدِ رجالِ القبائل أن يعطيَ لجارِه رصاصة لإظهارِ أنَّه تحتَ حمايته.

متابعةُ توظيف ثمرةِ دوم النَّخيل ولُحاء الأشجار كنوعٍ من شارة المرور الآمن، تقولُ لنا الدكتورة **كرونة (ص.١٨٣)**: "يُزيِّنُ سكَّانُ يثربَ كذلك الأبراجَ بالحبالِ وأوراقِ سيقان النَّخيل عندما يرغبونَ بالعمرة والحجّ: يعرفُ الجميعُ أنَّهم ذهبوا إلى حالةِ الإحرام وأنَّهم بالتالي يُمنَحون حرّيّة المرور". في التفاصيل اللُّغويَّة الصَّغيرة، تُقدِّمُ بوصفها، "سيقان" هي من جذوع أو أعقاب سعف النخيل (القربة الحضرميَّة) المُتبقيَّة على جذع النَّخلة عندَ إزالة أوراق الشَّجر، لكن الأُطْم هي مُجرَّد منزلٍ برجي عربي عادي، وليست "أبراجاً". حتى يُدركَ المرءُ أنَّ أعقابَ النَّخيل قد رُبِطَت بالحبال لتكونَ مثل وزنٍ. وفي الواقع ما نصَّ عليه المقطع لا يقولُ إنَّ بني عبد الأشهل من الأوس ذهبوا للحجّ (للإحرامات) وعبد الله بن معرور بن سلَمة من الخزرج أجارَ لهم أموالَهم بعدَ خروجهم من يثربَ. ذلك لأنَّ والدتَه كانَت من بني عبد الأشهل **(المنمق، ٢٨– ٣٢٧)**. وليسَ هناكَ أيُّ تلميحٍ بأنَّ ما سبقَ له أيُّ علاقةٍ مع

---

[1] *السّيرة*، المرجع السَّابق ذكره، ١: ٤٣٢؛ **جيوم**، ٧٢٧. في زبيد حوالي ثلاث سنوات مضَت، سمعتُ سائقي يستخدمُ هذه الكلمة غير الاعتياديَّة "*قوقِل*" عندَما طلبَ من سائق آخرَ أن *يُزيحَ* عربته.

حرّيَّة المرور، فقد أخذَ أحدُ رجال القبائل على عاتقه أن يعتني بمُمتلكاتِهم عند غيابهم.

ابنُ حبيب **(المحبر، ٢٦٤)** ينصُّ أنَّه" كانَ كلُّ تاجرٍ يخرجُ من اليمن والحجاز (يتخفَّر) بقريشٍ ما داموا في بلاد مُضَر. لأنَّ مُضَر لم تكن تعرضُ لتُجَّار مضر، ولا يهيجُهم (حليفاً) لمُضري". لا تُدركُ الدكتورة **كرونة** حقَّاً الوضعَ عندَما تقترحُ أنَّ ذلك كانَ أساسُه القرابة وليسَ بسبب الوضع الخاصّ لقريش. لا ينبغي تصوُّرُ القرابة النّظريَّة في مُضَر بأنَّها ستُلغي تخاصمَها المُستمِرَّ. حيثُ كانَ لقريش اتّفاقياتٌ أمنيَّة إيجابيَّة مع قبائلِ مُضَر لضمان المرور من دون مُضايَقةِ القوافل طبعاً كما تخبرُنا المصادرُ التي أدلى بها هاشمٌ، وليس من خلاله فقط لكن من قبل أعضاءٍ آخرينَ من بيت قُصَي. حتى أنَّ تجَّارَ ابن حبيبٍ تَعيَّنَ عليهم أن يتقدَّموا بطلبٍ إلى قريش للانضمام لها، ربَّما لضمان أنفسهم في النّظام.

كان ابنُ الكلبيّ يقصدُ بقوله **(انظر الصفحة السابقة)** أنَّ المحلّون امتنعوا عن الهجوم على رجلٍ قد عرضَ شارةً مُناسِبة للإشارة أنَّه ذاهبٌ للحجّ إلى الحرم المكّيّ، *الّذين لا يملكون حُرمة*، وهو أمرٌ مُهِمٌّ للغاية، إنَّه يوحي لي أنَّ القبائل العربيَّة قد لاحظَت وجودَ قانون أو اتّفاقيَّة عدم الاعتداء على الحُجَّاج ذوي حُسن النّيَّة في طريقهم أو عودتهم من زيارة موقعٍ مُقدَّسٍ للإله. سواء كانَ هذا الإله هو ربُّ القبيلة أم لا، فإنَّه سيكونُ من غير الحكمة عدم إظهار الاحترام للإله.

أيضاً هناكَ من المفاهيم الخاطئة للدكتورة **كرونة في (ص.١٩٦)** وفيها تحوَّل الوضعَ المفهومَ تماماً رأساً على عقبٍ بأنَّ "المُستوطنين في مكَّة استحقُّوا سلامتَهم بتحالفاتٍ معَ أعضاءٍ من قريشٍ، وليسَ بسببِ قدسيَّة الأراضي

المكّيَّة المُفترَضة". سعى الأفرادُ أو الجماعات للحماية من قريشٍ مثلَ "أسياد البيت" (ولاة البيت). لقد ترجَمت بشكلٍ خاطئ كلمةَ "وُلاة" على أنَّها "الأوصياء" وبشكلٍ محقٍّ جدّاً، أعلنَت أنَّهم ليسوا كذلك!

بطبيعة الحال سوفَ تلتمسُ الحماية للفرد عبر امتلاك الشَّرف، ومن المُرجَّح جداً معَ شخصٍ من الّذين قد أسَّسوا علاقةً بهم في السَّابق، وبالطبع ليسَ من لجنةٍ! وكانَ لولاة البيت (وهو مُصطلَحٌ واسعٌ إلى حدٍّ ما) سلطةُ منحِ الدُّخول في الحماية داخلَ القطاع المُقدَّس، الحرم، للّذين في وضعِ الاتّهام. أما الآنَ، في الشَّريعة الإسلاميَّة والقانون القبليّ (الّذي ينتمي إلى التّقاليد القديمة ما قبلَ الإسلام)، يمكنُ للأشخاص من المستوى الأدنى في قبيلة منح الحمايةِ نيابةً عنها، حتى لو كانَ المانحُ امرأةً أو عبداً. ويتجسَّدُ هذا المبدأ في الصّيغة الإسلاميَّة: **"المؤمنونَ تتكافأُ دماؤهم، ويسعى بذمّتهم أدناهم، وهم يَدٌ على من سواهم".** لذلك، إذا كانَ أحدُ الحُلفاء بنفسِه معَ شخصٍ من قريشٍ بالنّسبة للأمن، وجبَ على كلّ منهم الالتزام بحمايةِ هذا الشَّخص. حتَّى يتمكَّنَ الحليفُ من التَّمتُّع تلقائيَّاً بسلامة الحرَم ضدَّ العدوان الدَّاخليّ أو الخارجيّ. وهذا هو السَّببُ في أن يُعطَى طالبُ الحماية سهماً لعرضهِ على بقية القرشيّين للتَّعرُّف عليه كما لو أنَّه تحتَ حماية وُلاة الحرم. إنَّ وثائقَ "السُّنّة الجامعة" (ف) و (ه) تضعُ لوائحَ حَرَم يثرب/ المدينة، وأحكامُها تنصُّ على "[مَن] خرجَ (من المدينة) آمِنٌ، ومن قعدَ آمِنٌ بالمدينة".

تنبعُ مكانةُ قريشٍ الخاصَّة من حقيقة أنَّهم كانوا من بني كنانة. هذا ما يعبرُ عنه في التّعبير الشّائع، فيهم البيتُ والعددُ [الأعظم من رجال القبائل أو الأنصار]، يتكلَّمُ أحدُهم في الجنوب العربيّ عن بيتِ العدد، البيت الّذي يكمنُ

فيه شيخُ القبيلة بالوراثة. يعادلُ ابنُ حزمٍ بينَ البيت والشَّرف. وكما يقولُ ابن إسحَق، حصلَ قُصَي على شرفٍ كاملٍ من مكَّة، أي جميع الوظائف المُرتبِطة بالضّريح؛ وبالتالي كانَ من شأنِه أن يضيفَ ذلك إلى مكانةِ قريشٍ. يتتبعُ ابنُ حزمٍ حكمَ البيتِ إلى فهر، وهم من قريشٍ (قريش أسلافهم)، وعلى الرَّغم من وجودِ تحفُّظاتٍ على هذا، كانَ عبدُ مناف وعبدُ الدَّار بشكلٍ واضحٍ من بيتِ قريش.

*****

كيفَ يمكنُ لقراءةٍ غيرِ صحيحة في اللُّغة العربيَّة الاحتيالَ على الدكتورة **كرونة** لتضعَ تأكيداتٍ متهوّرة في بيانِها **(ص.١٦٥)** لتقول: "لا يوجدُ أيُّ معنىً واضح أنَّ مكَّةَ استسلَمت [لمُحمَّدٍ] سلميَّاً". ولدعمِ هذا الادّعاء تستشهدُ من السّيرة عن عباس بن مرداس، لكنَّ الأدواتِ المُنمَّقة عادةً لمُدّعي نظمِ الشّعر المُحترِف، لا ينبغي أن تؤخَذَ حرفيَّاً بدقَّة، حيثُ قالت: "دُسنا مكَّة بالقوَّة مع سيوفنا". في الواقع يقولُ النَّصُّ: "**الله مكَّنَه له** [النَّبيّ] **وأذلَّه حكمَ السُّيوف لنا وجدٌّ مُزحِم**". لكنَّ سطرَ شعرِ ابن مرداس لا يلمِّحُ إلى مكَّةَ بل إلى الحجاز، وقد أشارَ إليه كضميرٍ مُذكَّرٍ عائدٍ على الحجاز من السَّطر السَّابق. والنّقاش الأكاديميّ للمُحامِين في وقتٍ لاحقٍ على ما إذا كانَت مكَّة قد أُخَذَت بالقوَّة أو الصّلح، هدنة، هو غيرُ مقبولٍ كدليل ولا صِلةَ له. إنَّ حَسانَ بن ثابتٍ قد وجَّه إهانةَ ذمٍّ ضدَّ عبد الدَّار مثلَ أبياتِ ابن مرداس ويتناقضُ معَ ما قرَّره لهم الرَّسول من الإبقاء على مفاتيح الكعبة، التي حملَها أبناؤهم حتَّى هذا اليوم، وكانَت سياسةً قائمةً على "تقليبِ القلوب" من خصومِه السّابقينَ لبيوتِ قريشٍ النَّبيّلة.

وبالانتقالِ إلى المُفاوَضات معَ مُحمَّد وزعماء القبائل، والنُّقباء، قبلَ الهجرة، تزعمُ الدكتورة **كرونة (ص ٢١٧)** أنَّ **جيوم**[١] ترجمَ بشكلٍ غيرِ صحيح البيان المُهمّ الّذي اعتمدوه على أنفسهم. حيثُ يجبُ أن يقرأ: "إنَّا قد تركْنا (قومَنا)، ولا قومَ بينَهم من العداوة و(الشّرّ)[٢] ما بينَهم، وعسى أن يجمعَهم الله بكَ."

وهنا لدينا الحالة التي تطلبُ فيها قبائل يثربَ طرفاً ثالثاً ليأتيَ ويسوّي مُنازَعاتِهم، حيثُ يبدو أنَّ عضواً من بيت قُريش، كانَ يُعرَفُ سلفُه باسم "المُوَحِّد"، كانَ مُؤهَّلاً بشكلٍ جيدٍ للقيام بذلك. لكن تابعَت الدكتورة **كرونة** قائلةً: "ابن إسحَق ... يحكي لنا أولاً أنَّ مُحمَّداً صعدَ إلى السُّلطة نتيجةَ فراغٍ سياسيّ في يثربَ، ثمَّ يقولُ أنَّه انتزعَ السُّلطة من حاكم قويّ في يثربَ. لم تكُن يثربُ مُفرقةً إلى هذا الحدّ، أو بطريقةٍ أخرى لم تكن مُوحَّدة أبداً. إنَّ التناقُضَ هو أبعدُ من الانسجام". كيفَ يمكنُ لمُؤرِّخ أن يخرجَ بمثلِ هذا الهراء من حالةٍ واضحةٍ؟ القصَّة واضحةٌ تماماً، على الرَّغم من أنَّ ابنَ إسحَق نظَّمَ معلوماتِه بطريقةٍ مُفكَّكة قليلاً.

بعدَ الصّراع في البعث، رغبَت قبائلُ الأوس والخزرج بحلّ خلافاتهم والتّوصُّل إلى تسويةٍ سلميَّة. كانَ أُبي من الخزرج، الّذي حول (شرفِه)، وليسَ "سُّلطته" (كما تمَّ تقديمُها من قبل **جيوم** وبعدَه الدكتورة **كرونة**)، وبالتالي أهليّته، لم يكن هناكَ شكٌّ، يلتفُّ حولَ الأوس والخزرَج. وكانَ ابن أُبَي رجلاً شريفاً من الأوس. وقد كانَت قبيلةُ ابن أُبَي تغزلُ بعضَ الخرز على عصابةٍ

---

[١] **جيوم**، ١٩٨؛ *السيرة*، المرجع السابق ذكره، ١: ٤٢٩.
[٢] **نولدك**، Delectus (برلين، ١٨٩٠)، ٨٧، لهذا المعنى من الشر.

للرَّأس[1] تضعُها حولَ رأسَه كنوعٍ من التَّقليد، وتعتزمُ جعلَه ملكاً، لكن عندَما وصلَ النَّبيّ، تخلَّت قبيلتُه عنه من أجلِ الإسلام. ودُعيَ بنُ أُبَي سيَّدَ أهلِ يثرب، أي رئيسهم. كما يجبُ أن تكونَ هناك تحفُّظاتٍ على مُصطلَح "الملك"، الّذي من المُمكِن أن يعني شيئاً في طبيعة عاهل القبيلة. من الواضح أنَّ ابن أُبَي لم يكن "الحاكمَ القويَّ"، كما تجزمُ الدكتورة **كرونة**، لكن منذُ أن كانَ بمعزلٍ عن المُشارَكة في قتالِ البعث، تمَّ اعتبارُه الرَّئيسَ الأنسبَ والمُتاح في مُحاولةٍ لإحلال السَّلام، حيثُ كانَ بالتّأكيد رجلاً من ذوي المكانة.

في غضون ذلك، النَّقباء، وهم أقلُّ رتبةً من السَّيّد، كانوا يتفاوضونَ سرَّاً مع مُحمَّد فيما كانَ واضحاً أنَّها مؤامرةٌ ضدَّ ابن أُبَي، الّذي أخذوا منه الحرصَ كيلا يعلمَ بما كانوا يفعلون. كانوا تسعةَ نقباءَ من الخزرجِ وثلاثة من الأوس. سواء كانَ ذلك بدافع الغيرة أم التّنافُس أم لا، كانَ لديهم مُرشَّحٌ أجدرُ للمَنصَب، من غير المُرجَّح أن يكونَ طرفاً في أيّ قبيلة في نزاعاتهم، وكذلك، يملكُ هيبةً كبيرةً في كونه عضواً في البيت المُقدَّس. لذلك كانَ على ابن أُبَي الإذعان. وهذا ما شكَّلَ التَّناقُضَ الوحيدَ لدى الدكتورة **كرونة** نفسها!.

دُهِشَت لإيجادِ مكَّة **(ص. ١٩٨)** كما وصفَت في النُّصوص التي استُشهِدَت بها كدليلٍ على أنَّها "ذاتُ نباتاتٍ مُورِقَة" (وُصِفَت بأنَّها مُعتلجُ البطاح) لتصبحَ "سهلاً مُترَفاً بالكلأ"، راعيتُ اللغة العربيَّة. لكنَّ مراجعَ

---

[1] وكانَ هذا النّوع من التنصيب اعتياديّاً في المنطقة العربيَّة من وقتِ نقوش نمارة من القرن الرّابع الميلاديّ، حيثُ أنَّ امرأ القيس هو *ذو أسر التاج*، وآخرُها هو تنصيب سلطان صالح بن الحسين العوذلي. **عرفان شهيد**، "المَلحُوظات اللّغويَّة حولَ نقوش النّمارة"، *مجلّة الدّراسات السّاميّة* ٢٤ (١٩٧٩): ٣٣-٣٤.

الدكتورة **كرونة** تُؤخَذ من **فستنفيلد،** وترجمتُها تُؤخَذ من **جيوم**[1] الّذي لا يتحدَّثُ عن "سهل البطاح الأخضر". لقد حذَّرتُ **(JRAS [1982]: 181)** أنَّه على الرَّغم من أنَّنا نستخدمُ ترجمته الجديدة جدَّاً بالقراءة، لا يعني ذلك الاعتماد عليها لتوضَع في عملٍ جادّ، بسبب الأخطاء المُتعدِّدة في عمله. والبطحاءُ هي "نهاية مجرىً مائيّ أو قناة سيلٍ لإنتاجِ النّباتات والكلأ". أمَّا المُعتلِج فهو الكلأُ أو العشبُ القويُّ، الطويلُ، والمُتشابِكُ - من المُمكِن أن تكونَ كلمة المُترَف في معنى الوفير. لكن جُرهم (القبيلة)، ومن خلالِ بحثِها عن مرعى نتيجةَ الجفاف، وجدَت بلداً ذا ماءٍ وشجر، كانَت الأشجارُ مُتشابِكةً وشائِكةً، من شجر الصَّمغ (السّنط) ونباتات المراعي. وبعبارةٍ أخرى كانَ وادي مكَّة حجريّاً في سرير النَّهر مع أشجارٍ/شجيراتٍ شوكيَّةٍ مُتشابِكةٍ تنمو على امتداد خطٍّ، وهي سمةٌ مادّيّةٌ مُشترَكةٌ في المنطقة العربيَّة بخلاف المناطق القاحلة. لم يكن لمكَّة بالتأكيد "بيئةٌ خصبةٌ بشكلٍ غيرِ مُعتاد". لكي نجعلَ الأمرَ يبدو منطقيَّاً أكثر فإنَّ مدينةَ الحرم يجبُ أن تكونَ موجودةً في بيئة خصبة، وهذا لا ينطبقُ على مكَّة.

لا يمكنُ وصف الفصل النهائيّ، "صعود الإسلام"، إلا بأنَّه "هذيان"؛ الأمرُ الجديد هو غيرُ صحيح (وغيرُ ذي صلةٍ!)، وما هو صحيحٌ ليسَ بجديد.

يتركُ الجزءُ الثاني من الكتاب انطباعاً عامَّاً حولَ منطق المُؤلّف الفوضويّ النَّاجم إلى حدٍّ كبيرٍ عن منهجه. فإذا كانَ من المُمكن أن تُسمَّى مثلُ هذه الفوضى منهجيَّة! فإنَّ منهجيَّتها، كما ذُكرنا، هي أن ترميَ مرَّةً واحدةً كتلةً

---

[1] المرجع السّابق ذكره، ٤٣. وبالمثل (ص. ٤٦) يتحدَّث **جيوم** عن مكَّة إنَّها "مدينة تنعمُ بالمياه والأشجار" (بلدٌ ذو ماءٍ وشجرٍ).

من البياناتِ لينتجَ عن ذلك تناقُضاتٍ ظاهريّة (وطبعاً هناك تناقُضات في بعض الأحيان). لكنَّ انتقادَ المصادر التَّاريخيَّة ينبغي أن يستهدفَ انتزاعَ ما يمكنُ قبوله كدليل، وليسَ في إنتاجِ قضيةٍ لتدمّرَها جملةً وتفصيلاً. الدكتورة **كرونة** قامَت بالقليل (يمكن أن يُقال، صدقاً) إن وجدَ في مُحاولةِ تقييمٍ نقديّ نسبةً للمصادر التَّاريخيَّة التي نشرَتها. إن الاقتباسَ من العديد من المراجع، يجبُ ألا يحجبَ عنّا افتقادَها لمنهجٍ نقديّ بنَّاء. لقد شرَعَت تثبتُ أنَّ التِّجارة وقدسيَّة مكَّة قبلَ الإسلام هو خُرافة، بهذه الطريقة تعامَلت بذكاء مع أولئِكَ العلماء الّذين قبلوا الأمر، مُبيِّنةً القيودَ المعروفة للمصادر، لكن يوجدُ أساسٌ من "الحقيقة" في الأحاديث التّاريخيَّة الإسلاميَّة الأولى. وإنَّ شعوري الوحيدُ هو المُفاجَأة في الطّريقة التي يجدُ فيها المرءُ أشياءَ جديدةً عادةً، عندَما لا نتوقَّعُ ذلك.

بشأن الموضوع الرئيس لإيلاف، إنَّ **مارسدن جونز** في "السِّيرة النبويَّة"[١] عاطفيٌّ تِجاه الأدِّلّة الإيجابيَّة التي تنصُّ على وجود نظام إيلاف، استناداً إلى دراسةٍ نقديَّةٍ وتحليلٍ جيّدٍ للنّصوص التَّاريخيَّة. وفي مُواجَهة مثل هذه الأدّلّة، إنَّ محاولةَ تجريد الحرم المكّيّ من أيّ أهمّيَّة قبلَ ظهور الإسلام هو ببساطةٍ انحرافٌ وسخافةٌ. إنَّ ذلك هو نفيٌ لاثنين من الادّعاءاتِ العديدةِ وغير المُقنِعة في الكتاب.

---

[١] "*السّيرة النبويَّة* كمصدر للتّاريخ الاقتصاديّ للمنطقة العربيَّة الغربيَّة في وقت ظهور الإسلام"، في دراسات في تاريخ المنطقة العربيَّة، وقائع النَّدوة الدوليَّة الأولى للدّراسات في تاريخ المنطقة العربيَّة، ٢٣– ٢٨ نيسان، ١٩٧٧، قسم التاريخ، كليّة الآداب، جامعة الرّياض (رياض، ١٣٩٩/ ١٩٧٩)، ١٥– ٢٣.

انطباعُ المُؤلّف من خلالِ قراءةِ عملِ الدكتورة **كرونة**، إنّه مُناظَرةٌ ذكيَّةٌ بينَ الطُّلاب المرحلة الجامعيّة، وفي نيّتها الفوزَ على النُّقاط المُختلَف عليها، ولكن لا الإفراط في الحذر عند تفسير المصادر التّاريخيَّة، ولا التّردُّد في تحريف ما سبقَ قولَه، سيجعلُه مُناسِباً لحجَّتها. يمكنُ لكتابها أن يجذبَ الدّعاية المُتعمَّدة بوضوحٍ، ولكنَّها لن تزيدَ من فهمنا للأصول الإسلاميَّة المُبكِّرة بأيّ حالٍ من الأحوال.

المركز الأكاديمي للأبحاث

مكة قبل الإسلام

هذا الكتاب

يقدمُ هذا الكتابُ رحلةً تاريخيّة تصويريّةً إلى الحرمِ المكّيّ الجاهليّ لم يعهدْها القارئُ العربيُّ من قبل، فيبحثُ في الواقع الدّيناميكيّ والاقتصاديّ والمكانة الاجتماعيّة لمكّة، ويشرحُ العلاقات التّجاريّةَ في مكّة قبلَ وبعدَ ظُهور الإسلام، حيثُ يقدمُ هذا الكتابُ شرحاً غنياً مُفصّلاً عن المؤسّسات الدّينيّة وعلاقتها بالتّجارة المكّيّة. فهو كتابٌ يضمُ مجموعة بُحوث ومقالات علميّة تخصّصيّة في التّاريخ الإسلاميّ والأنثروبولوجيا لعدد من كبار الباحثين في العالم الغربيّ حول مكّة البناء والمُجتمع والاقتصاد، وقد جُمعت في كتاب واحد لتشكّلَ مرجعاً للباحثين عن استعادة صورة مخفيّة أو مُغيّبة عن البيتِ الحرامِ، أوّل بيت وُضعَ للنّاس.

فريق من الباحثين

The Academic Center for Research

CANADA- TORONTO 


ISBN 978-1-927946-76-3